Série 5.ª ★ BIBLIOTECA PEDAGÓGICA BRASILEIRA
B R A S I L I A N A ★ *Vol. 267*

A. MÉTRAUX

A RELIGIÃO DOS TUPINAMBÁS

E SUAS RELAÇÕES COM A DAS DEMAIS TRIBUS TUPI-GUARANIS

Prefacio, Tradução e Notás do
Prof. ESTEVÃO PINTO

EDIÇÃO ILUSTRADA

★

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
SÃO PAULO

Índice geral

Índice das figuras

A marcel mauss

Em testemunho de respeito e reconhecimento.

....

Prefácio do tradutor

a vasta obra de alfred métraux, embora mundialmente conhecida, é pouco vulgarizada no brasil. Por isso mesmo, tomei o encargo de traduzir e anotar dois de seus principais estudos, isto é, aqueles que mais de perto nos interessam, - *a religião dos tupinambás* e *a civilização material das tribus tupi-guaranis*.

O primeiro trabalho de métraux veio à luz em 1925.(1) (n.a) tratava-se de um ensaio sobre o método a ser empregado nas pesquisas de ordem etnográfica, ao qual se seguiu, logo depois, uma interessante monografia a propósito de certo elemento cultural indígena sul-americano, o *rite de balancement*. Data daí, pois, o interesse do ilustre americanista pela investigação do nosso material etnológico. Realmente, a partir de então surgem os seus estudos sobre o *bâton de rithme* (entre os índios sul-americanos), sobre os tupinambás (civilização material e religião), sobre os guaitacás, sobre os gês (vida social), sobre os camacãs, pataxós e cutaxós, sobre a arqueologia do curso médio e superior do

amazonas, etc. Ao mesmo tempo, também se dedicou métraux, com igual eficiência e (p. 9) autoridade, ao estudo das populações primitivas da bolívia, destacando-se, nesse particular, o seu exaustivo trabalho a respeito dos chiriguanos e dos uro-chipaias. Isso sem falar nos resultados de sua missão às ilhas da páscoa e do havaí. Todas essas contribuições foram publicadas ora em francês, ora em castelhano, inglês e até mesmo em línguas escandinavas, nas melhores revistas especializadas do mundo (a revue d'ethnographie et des traditions populaires, de paris; o journal de la société des americanistes de paris; o anthropos, de st. Gabriel-mödling; a revista del instituto de etnologia de la universidad nacional de tucumán; a encyclopédie française, ao tempo da direção de lucien febvre).

Métraux nasceu na suíça; mas, atualmente, é naturalizado cidadão americano. Foi professor no célebre museu do trocadero, organizado pelo professor paul rivet. Fundou o instituto de antropologia de la universidad nacional de tucumán (argentina) e é membro da smithsonian institution de washington.

Cumpre notar que a presente obra foi escrita quando o autor ainda estava em plena mocidade - aos 23 anos - reconhecendo ele a necessidade de alguns capítulos adicionais a respeito da estrutura social daqueles índios. Desde então (escreveu-me certa vez métraux) "*mes idées sur bien des choses ont changé du tout au tout*".

***

os tupinambás eram, como se sabe, uma das mais importantes greis ou tribos primitivas do brasil (secs. Xvi e xvii). Aos tupinambás estavam filiados quase todos os povos aborígenes do litoral, - os tamoios do (p. 10) trato costeiro entre a baía formosa e a angra dos reis; os tomiminós, ou temiminós, do espírito santo, da margem esquerda do baixo paraíba e do sul do macucu; os tupiniquins, localizados no trecho que vai das imediações de vitória a camamu, de onde migraram para as cabeceiras do tieté; os caetés, que viviam entre o são francisco e itamaracá; os tabajaras, ou tobajaras, que imperavam no território encravado entre as lindes setentrionais da extinta capitania de itamaracá e o rio paraíba, de onde se transportaram para a serra de ibiapaba e o maranhão; os potiguares, ou potiguares, ou ainda pitiguaras, da região do rio jaguaribe; e os guajajaras do vale do pindaré. Dizia varnhagen(1) (n.a) que, se alguém perguntasse a um índio a que "raça"

pertencia, fosse esse índio do maranhão ou do pará, da bahia ou do rio de janeiro, a resposta era invariável - índio tupinambá. Tupinambá era, assim, como um nome geral, que se modificava logo que havia o fracionamento do grupo. Os tamoios, por exemplo, segundo hans staden, chamavam-se a si próprios tupinambás. Tal nome, no dizer de rodolfo garcia, significava etimologicamente "a gente atinente ou aderente ao chefe dos pais," os "pais principais", ou melhor, os descendentes dos fundadores da nação, - o que vem colocar o termo no mesmo pé de igualdade do nome latino *patrício*. Todavia, os tupinambás propriamente ditos eram aqueles localizados na baía da guanabara, no trecho entre o camamu e o trato costeiro entre a baía formosa e a angra dos reis; os tomiminós, ou temiminós, do espírito santo, da margem esquerda do baixo paraíba e do sul do macucu; os tupiniquins, localizados no trecho que vai das imediações de vitória a camamu, de onde migraram para as cabeceiras do tieté; os caetés, que viviam entre o são francisco e itamaracá; os tabajaras, ou tobajaras, que imperavam no território encravado entre as lindes setentrionais da extinta capitania de itamaracá e o rio paraíba, de onde se transportaram para a serra de ibiapaba e o maranhão; os potiguares, ou potiguares, ou ainda pitiguaras, da região do rio jaguaribe; e os guajajaras do vale do pindaré. Dizia varnhagen(1) (n.a) que, se alguém perguntasse a um índio a que "raça" pertencia, fosse esse índio do maranhão ou do pará, da bahia ou do rio de janeiro, a resposta era invariável - índio tupinambá. Tupinambá era, assim, como um nome geral, que se modificava logo que havia o fracionamento do grupo. Os tamoios, por exemplo, segundo hans staden, chamavam-se a si próprios tupinambás. Tal nome, no dizer de rodolfo garcia, significava etimologicamente "a gente atinente ou aderente ao chefe dos pais," os "pais principais", ou melhor, os descendentes dos fundadores da nação, - o que vem colocar o termo no mesmo pé de igualdade do nome latino *patrício*. Todavia, os tupinambás propriamente ditos eram aqueles localizados na baía da guanabara, no trecho entre o camamu e o (p. 11) rio real, no baixo paraguaçu, nas margens do são francisco (tais como os amoipiras), nas costas do maranhão (acima da serra de lbiapaba), nas praias do pará (do gurupi ao guajará) e na ilha de tupinambarana, que atingiram já na época da colonização.

Embora atualmente extintos, ou mesclados,(1) (n.a) os tupinambás são os íncolas sul-americanos entre nós mais conhecidos e estudados, conforme observa o próprio métraux. Isso devido não só à extensão do grupo, como à sua localização geográfica. O fato de os tupinambás ocuparem grande parte da zona litorânea fez com que esses povos estivessem em estreito contato com os colonizadores portugueses e com as duas expedições francesas

ao brasil. Entre esses colonizadores vieram alguns letrados, sobretudo sacerdotes, amantes das crônicas e memórias, algumas delas escritas quase que com o objetivo de tratar dos tupinambás.

Julga métraux que são tais as analogias existentes entre a civilização dos guaranis e a dos tupinambás que é bem possível que os dois grupos tivessem sido, outrora, cultural e linguisticamente homogêneos. Até nas mais diferenciadas greis túpicas vamos encontrar os traços culturais característicos dos tupinambás
(p. 12) (a maloca, a rede, a mandioca amargosa, a tinguijada, a canoa de casca, a cerâmica envernizada, o ralador, a tipoia de carregar crianças, o moquém, o tipiti, o escabelo, as plumas coladas com almecega, o manto e o boné de plumas, o abano de palha entrançada e tantos outros mais).(1) (n.a)

em suma, os tupis da costa, principalmente os tupinambás, representavam, à semelhança dos hebreus, segundo uma frase feliz de joão ribeiro, o povo cosmogênico, ao qual estavam reduzidas todas as demais populações primitivas do país.

Os tupis-guaranis, dos quais a família tupinambá formava o maior estoque, constituíam, primitivamente, um só grupo, localizado, segundo a lição da etnografia clássica, nas proximidades do istmo de paraná, região dos caraíbas, de onde, rumando para o sul, foram ter às margens do médio paraná-paraguai; desse novo hábitat, depois, empreenderam uma verdadeira remigração, que tomou três principais direções: a) um dos ramos subiu o litoral e atingiu a foz do amazonas; b) outro ramo estendeu-se para o noroeste; c) um terceiro ramo, enfim, desceu os cursos do tapajós, do madeira e do ucaiali.

A migração litorânea, pelo menos, parece líquida, pois foi presenciada pelos próprios colonizadores; verifica-se, por outro lado, que as massas túpicas do sul (os guaranis) possuíam língua mais primitiva e contracta, ao contrário do que ocorria com as massas túpicas do setentrião, cuja impureza atestava, na frase (p. 13) de capistrano de abreu, "o trato diuturno com gentes halófitas e, por conseguinte, antiguidade da migração."

recentes estudos de métraux acabam, todavia, de modificar esse tradicional quadro da escola etnográfica germânica, que tem em c. F. Phil. Von martius, em carlos von den steinen e em paul ehrenreich os seus mais lídimos expoentes.

Tinham os tupis, na época pré-colombiana, especial situação geográfica: à exceção dos omáguas e dos cocamas, seus domínios principais estendiam-se a este e ao sul do amazonas. Era preciso pesquisar, à custa da etnografia, se tal fora sempre o hábitat dos tupis. Desse modo, organizou métraux, com a ajuda das cartas de nordenskiöld, várias classificações de elementos culturais e, assim, chegou à conclusão de que os tupis-guaranis, consequentemente os tupinambás, formavam um grupo, cuja cultura se compunha de elementos com distribuição oriental e setentrional (américa do sul), sendo o seu centro de dispersão a área limitada ao norte pelo amazonas, ao sul pelo paraguai, a este pelo tocantins e a oeste pelo madeira. A prova da realidade de tal centro dispersivo se tira do exame das aculturações daquela enorme família cis-istmica (a maloca quadrangular de teto e paredes constituídas de um só elemento, a rede de algodão, a cultura da mandioca, a maneira de fumar o tabaco, o tipo do arco e da flecha, o tacape, a tinguijada, a pesca de barragem, o moquém, etc.). Se os tupis (conclui métraux) tivessem vindo do alto amazonas ou do noroeste da américa meridional, - como pretendem schmidt e krause, - provavelmente espalhariam o tipo de habitação comum a essas regiões, isto é, a cabana de plano oval ou circular. As máscaras de dança são estranhas aos tupis-guaranis. E não é aceitável que o tacape, de cabeça nitidamente (p. 14) distinta, seja uma imitação da massa peruana: o tacape tupi é, por sua forma, destinado antes a cortar do que a abater.

Se a teoria de métraux é exata, está explicado porque o termo pajé, de origem túpica, foi encontrado nas antilhas (*piaché*) e até mesmo no méxico (*payni*). E, assim, a hipótese de imbelloni, a saber, de que a casta dos pajés teve uma base mais ampla do que a cultura amazônica, perdeu um pouco de sua consistência, porquanto, sendo a indicada região do amazonas o hábitat primitivo dos tupis-guaranis, nada mais fácil do que a dispersão, para o norte, de muitos dos seus traços culturais.

Como se vê, embora não se filiando à chamada escola culturalista, métraux não despreza, em suas pesquisas, pelo processo do paralelismo, os elementos de que lança mão essa escola no estudo das culturas primitivas ou atrasadas.

Quero salientar, enfim, que, com a tradução da presente obra de métraux, saldamos um débito para com esse grande estudioso e amigo das coisas do brasil.

introdução

constituem o objetivo da presente obra as crenças e ritos dos tupis-guaranis que, no século xvi e começos do seguinte, assenhorearam quase toda a extensão da costa oriental do continente americano, desde a embocadura do amazonas à foz do rio da prata.

Esses aborígenes, cuja língua e civilização material apresentam uma profunda unidade, estavam divididos em numerosas nações, que se combatiam encarniçadamente. Muito embora cada uma dessas nações ou tribos usasse seu próprio nome, eram todas, geralmente, chamadas de tupinambás. Na realidade, porém, tal designação, que semelhantes indígenas se davam a si mesmos, historicamente cabia apenas aos tupis estabelecidos no recôncavo do rio de janeiro, na região da bahia e na província do maranhão. Quis o acaso que fosse precisamente sobre essas três tribos tupinambás que possuíssemos o maior número de documentos.

Apesar de sua total extinção, os tupinambás se podem considerar os aborígenes sul-americanos, na

---

obs. - as alíneas referem-se às notas e comentários do tradutor, no fim de cada capítulo.

(p.31)

Atualidade, mais bem conhecidos. De 1499 aos meados do século xvii, aqueles silvícolas foram visitados por inúmeros viajantes e missionários de diferentes países, que deixaram de sua vida e dos seus costumes relatos extremamente fiéis. Vários desses cronistas mostram notável poder de observação e cuidadoso interesse pela verdade, circunstâncias só reconhecidas nas obras dos sábios modernos. Estamos, pois, em condições muito favoráveis em relação ao estudo dos tupinambás.

Nossas melhores fontes informativas, no que concerne às ideias religiosas dos tupinambás, encontram-se, sem nenhuma contradita, nos livros de thevet, o qual, em 1550 e em 1554, fez duas viagens ao brasil (a): _(n.a) esse "cosmógrafo", de considerável erudição, não era, entretanto, dotado de um espírito critico comparável ao de várias dos viajantes dele contemporâneos. Mas é justamente essa deficiência intelectual que torna

excelentes as suas informações. A thevet nada escapa e, como tudo lhe causa espanto, anota as mesmas particularidades, sem perceber as contradições ou absurdos das informações assim obtidas. A obra principal do referido frade, a *cosmografia universal*, é, infelizmente, devido à sua raridade, pouco conhecida. Desse modo, esforcei-me, no curso do presente estudo, em extrair de tal obra tudo o que a mesma continha de precioso na esperança de que semelhantes informações pudessem aproveitar aos que venham a consultá-la.

Examinando, por indicação de mauss, os originais inéditos de thevet, existentes na biblioteca nacional de paris, tive a felicidade de encontrar a cópia de um livro manuscrito do referido cronista, que, até hoje, vem escapando à atenção dos eruditos. Esse
(p.32)
Olvido, provavelmente, tem tido por causa o fato de o manuscrito parecer, à primeira vista, uma réplica dos livros já publicados por thevet. Isso, até certo ponto, é verdade; mas, o mencionado manuscrito contém numerosos capítulos interessantíssimos e totalmente novos. Em particular, as páginas consagradas à antropofagia ritual dos tupinambás podem passar por uma das mais belas descrições, que se possuem de tal costume. Graças ao mencionado descobrimento, pude esclarecer mais de um ponto obscuro referente às ideias dos tupinambás.

Ao lado da obra de thevet, vem a do missionário português cardim, cujo tratado sob o título *origem dos índios do brasil*merece ser classificado de manual dos ritos e costumes dos tupinambás. A quem quiser auscultar profundamente a alma de semelhantes indígenas, a leitura da *viagem* de yves d'évreux torna-se indispensável. O missionário d'évreux parece ter dominado, a fundo, a língua de suas ovelhas, por cujas crenças demonstra o mais vivo interesse. Mas, o que empresta ao seu depoimento todo o valor é ter o mesmo, segundo parece, sido reduzido à escrita na própria ocasião dos fatos. Yves d'évreux propusera-se a converter ao cristianismo, em vez das pessoas comuns, de preferência os feiticeiros e os chefes. E, assim, conta as conversações mantidas com tão importantes personagens, sendo que suas notas devem ter sido tomadas no decurso das entrevistas, ou logo após às mesmas, porquanto conservam ainda o ritmo e a ordem do pensamento dos selvagens. Isso sem falar nas suas inúmeras expressões em língua indígena. Creio que, em toda a antiga literatura concernente aos índios americanos,

existam poucas obras onde se revele tão profundo conhecimento da psicologia do primitivo.

(33)

Companheiro de yves d'évreux, claude d'abbeville dá, igualmente, importantes informes a respeito daquela tribo. Completam os dados fornecidos por esses três autores numerosos outros mais, que se podem enfileirar na linhagem dos cronistas, de vaz de caminha ao holandês nieuhof.

O presente estudo das ideias religiosas dos tupinambás está longe de formar um todo completo. Se é verdade que certas práticas e crenças podem ser reconstituídas com enorme luxo de pormenores, outras há, todavia, que apenas se conhecem imperfeitamente. Tais lacunas são, em parte, preenchidas pelos estudos de niimiendajú. Esse sábio, que foi realmente adotado por uma tribo guarani, estudou profundamente a mitologia dos apapocuvas e tembés, considerados os derradeiros rebentos da onda migratória dos tupinambás. São, de fato, surpreendentes as analogias existentes entre os ritos e a mitologia dos apapocuvas e dos tembés e os ritos e a mitologia dos seus remotos ancestrais, de modo a permitir que aqueles expliquem ou completem os antigos textos, embora, em muitos aspectos, não o façam totalmente.

Estimaria traçar um quadro exaustivo da religião de todas as tribos tupis-guaranis; se, todavia, cingi-me aos tupinambás, é que tal ambição me pareceu irrealizável. As lacunas são, nesse particular, bem numerosas e, lamentavelmente, irremediáveis. Da religião dos guaranis, mauês[maués], jurunas, oiampis, omaguas, etc., - só se conhecem fragmentos incapazes de servir para uma síntese. Canto semelhantes populações foram destruídas ou assimiladas, suas velhas crenças permanecerão, para todo o sempre, desconhecidas. É, pois,

(p. 34)

Impossível controlar os resultados do estudo feito, em outro domínio, na precedente obra,(1) (n.a) assim como determinar em que medida a civilização material de uma tribo está em relação com a sua religião; em suma, se os elementos culturais correspondem a outros elementos de ordem religiosa. Procurei, entretanto, cotejar entre si as formas de determinados ritos ou crenças religiosas, encontradas em todas as tribos sobre as quais se possuem quaisquer informes, - paralelismo que constitui o meu critério único para dizer se tal ou qual crença ou rito pertence ou não ao estoque comum da religião dos tupis-

guaranis.

Os mitos, nesse particular, deram satisfatórios resultados. Notei que, em geral, as correspondências são especialmente frequentes entre as tribos guaranis unidas por certos laços históricos, ou que pertencem a uma mesma corrente migratória. As crenças, os mitos e certos ritos dos tupinambás, dos guaranis, dos guaraius, dos pausernas, dos chiriguanos e dos tembés mostram um ar de parentesco, que prova a unidade cultural dessas tribos em seus antigos tempos. Contrariamente, as tribos do brasil central, - os chipaias, por exemplo, - que não se contam entre os tupis puros, distinguem-se de seus irmãos orientais não só pela diferença de cultura, como, também, por crenças e costumes peculiares. Essas divergências não impedem, porém, que os mesmos possuam certas práticas pertencentes ao estoque comum da religião de todas as tribos tupis-guaranis. Os mais característicos desses costumes genericamente tupis são a saudação lacrimosa e, sobretudo, a antropofagia ritual.
(p. 35)
A possível ocorrência do totemismo entre os tupis-guaranis é problema que mereceria ser abordado. Apesar do atento exame dos textos, a que me entreguei, devo convir que dele não se encontra nenhum traço. O silêncio das fontes sobre tal assunto é, talvez, imputável às já mencionadas lacunas. Enquanto não se fizer um estudo sociológico ou religioso de determinada tribo tupi-guarani, porventura ainda independente, semelhante questão permanecerá em suspenso.
(p. 36)

NOTAS À INTRODUÇÃO

(Estevão Pinto)

(*a*) Talvez um erro tipografico, pois a 2.ª viagem de Thevet é de 1555-1556. Thevet acompanhou a expedição de Villegagnon, cujos navios avistaram as montanhas Croistmouron (terras da Bahia), por volta das nove horas do dia 31 de outubro de 1555. O regresso se deu a 31 de janeiro de 1556 (ou a 14 de fevereiro, de acordo com Nicolau Barré). Vj. em Thevet, *Singularidades da França Antártica,* ed. de 1944, Companhia Editora Nacional, São Paulo, minhas notas a ps. 354 *sq.*

Quanto à 1.ª viagem de Thevet, só um estudo mais demorado de seus mss. poderá deslindar tal questão. Heulhard (*Villegagnon, Roi d'Amérique,* p. 91, Paris, 1897), referindo-se ao assunto, nota que aquele frade, ao escrever o ms. a que se refere Métraux — *Histoire d'André Thevet, Angoumoisin, cosmographe du Roy, de deux voyages par luy feicts aux Indes Australes et Occidentales,* etc. — já estava em idade avançada, motivo pelo qual sua memoria o induzia frequentemente a cair em erros e em contradições. E acrescenta que essa contradição diz respeito até à propria data da sua primeira viagem, embora a que mencione com mais frequencia seja a de 1550.

Há quem pretenda que Villegagnon, antes da sua expedição oficial, empreendeu uma viagem de reconhecimento ao Brasil. Assim o diz o já citado Heulhard (*o.c.,* ps. 93 e 94), fato tambem confirmado por Baltazar da Silva Lisboa (*Anais do Rio de Janeiro,* I, cap. II, § 3.º, Rio, 1834). Da mesma opinião é Antonio Duarte Nunes ("Memoria do descobrimento e fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.,* I, p. 97, Rio, 1839). "A logica, antes de tudo (escreve A. Morales de los Rios, "Subsidios para a história da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.,* tomo especial, 1.ª parte, p. 1074, 1915), admite facilmente a idéia de uma expedição

pessoal, de reconhecimento, antes de um capitão aventurar-se por mares que dantes ele não navegou. Alem disso, Léry não é infalivel e ele apenas aqui chegou depois do acontecimento de 1555". E conclui: "Se a data dessa viagem é ainda hoje incerta, pode, no entanto, ser estabelecida, com certa aproximação, entre os anos de 1552 e 1554. Efetivamente, em julho de 1552, André Thevet voltava a Dieppe de sua primeira expedição feita em companhia de Guilherme-le-Testu e é certo e positivo que o mesmo franciscano acompanhou Villegagnon na expedição de 1555".

Heulhard é da opinião, todavia, que o ano mais indicado para a 1.ª viagem de Thevet seja o de 1550. Nessa expedição preliminar, pretendeu o mesmo frade ter convivido com os aborigenes da aldeia de *Margariampin*, entre os quais presenciou várias cenas de canibalismo; vangloria-se de ter percorrido quarenta leguas, de terra a dentro, nas vizinhanças do rio *Paraï*; e afirma, igualmente, ter descoberto uma ilha, a que deu o seu nome, situada na região dos *Margageats*, à embocadura do rio *Plantin*.

Em suma, Thevet teria vindo ao Brasil em 1550. Há, porém, uma importante circunstancia, que lança duvida sobre a viagem de 1550. E' que Thevet, em sua obra *Les Singularitez de la France Antarctique*, não faz nenhuma referencia a essa misteriosa expedição, — fato realmente estranho e desconcertante.

Em estudo recentemente publicado (*Les Voyages de Découverte et les Premiers Établissements*, Paris, 1948, ps. 184 *sq.*) Ch.-André Julien afirma ter sido ao almirante Coligny que o piloto-cartografo Le Testu, — chegado *"d'une mission au Brésil en compagnie du capucin Thevet"*, — dedicou, em 1556, seu esplendido atlas de cartas coloridas, onde foi fixado o reconhecimento francês das terras americanas, inclusive a de Santa Cruz; mas acrescenta tambem esse autor ser pouco provavel que Villegagnon tivesse feito sua viagem anterior ao Brasil, isto é, antes da viagem oficialmente conhecida.

Capítulo i

Fig. 1 — Indios tupinambás fazendo fogo. (segundo Staden)

os criadores e civilizadores

o papel, atribuído pelos tupinambás aos seus *civilizadores*, corresponde, aproximadamente, à função que as sociedades mais adiantadas imputam aos deuses. Para esses índios, assim como para a maior parte das tribos sul-americanas, certas personagens, dotadas de poderes superiores ao comum dos feiticeiros, foram os artífices do universo, tal qual se lhes apresenta. Todavia, são tais personagens mais transformadores do que mesmo criadores. Por outras palavras. Ainda quando tenham as mesmas criado o céu, os astros e a terra, sempre é sua obra parcial e incompleta. Só posteriormente, à custa de incidentes diversos, consegue tal obra o seu acabamento.

[ver ilustração no original - fig. 1 - índios tupinambás fazendo fogo. (segundo staden)]

(p. 39)

A mitologia tupinambá, pelo menos sob a forma transmitida por thevet,(1) (n.a) parece ter conhecido uma linhagem de heróis-civilizadores, unidos entre si por laços de parentesco, por conta dos quais são atribuídos atos que, segundo a tradição de certos povos da mesma raça, cabem exclusivamente a um só dos seus super-homens. Essa

multiplicidade de heróis-civilizadores não é, segundo nos parece, senão aparente, conforme se poderá demonstrar com a analise exaustiva do texto de thevet. (a) _(n.a)

monan é o primeiro na serie dos herois-civilizadores dos tupinambás. Assimila-o thevet(2) _(n.a) ao deus cristão, descrevendo-o como "um astro sem fim e principio, que criou o céu, a terra, os passaros e os animais no mundo existentes". Essa definição trai, por si mesma, a preocupação, por parte do coletor do mito. De encontrar-lhe traços de uma antiga revelação. Mas, é exato que thevet mostra, implicitamente, a diferença de carater entre o deus cristão e os herois-civilizadores dos tupinambás quando acrescenta que monan não criou "o mar, nem aman attouppane, isto é, as chuvas"(b). _(n.a) o oceano e os rios teriam sido formados posteriormente, após o incendio do mundo e em seguida ao diluvio.

A imortalidade, atribuida por thevet a monan,(3) _(n.a) provavelmente é um atributo, que lhe outorga aquele frade por sua propria conta, pois tal noção é estranha
(p. 40)
Aos índios. Assim, por exemplo, os chipaias não veem nos demônios, que geraram o universo e mantêm relações com os mencionados indígenas, seres com o poder de escapar, por sua natureza, aos riscos do perecimento, peculiares a todos os indivíduos.(1) _(n.a) se algum desses demônios ainda não morreu é por ser o mesmo suficientemente hábil para subtrair-se aos laços, que se lhes podem armar. Os tupinambás estavam tão pouco persuadidos da eternidade de *monan*que deram morte a *maire-monan* por mãos humanas. Ora, conforme não terei dificuldade em provar, *monan* e *maire-monan* não passam de uma só pessoa, distintas unicamente por seu qualificativo.

Monan deve ter sido, realmente, quem criou o homem, se bem que não o diga em nenhuma parte. Em todo caso, foi o destruidor da primeira leva humana, que ocupava a terra, em virtude de se ter tornado ela passível de culpas, de cuja natureza se ignora. Depois, repovoou o mundo, mas modificando profundamente o seu aspecto, por meio de incêndios e inundações.

Ao lado de *monan*, os tupinambás colocam outro, a que qualificam de *maire*. Segundo thevet(2) (n.a) esse nome significa "transformador", designação perfeitamente

conveniente a um deus, que "deu ordem, de acordo com o seu bel prazer, a todas as coisas, afeiçoando-as de vários modos e, em seguida, convertendo-as em diversas figuras e formas de animais, de pássaros e de peixes, de conformidade com as regiões; até, mudando o homem em animal para puni-lo, como bem lhe parecia, por sua maldade".

(p. 41)

Supõe ehrenreich, com razão, que *maire-monan* e *monan* representam uma só pessoa, se bem que o primeiro surgisse no mito tupinambá como o descendente de *irin-magé*, - o único homem poupado por *monan* do aniquilamento universal. Thevet, aliás, sente certo embaraço em distinguir *monan*de *maire-monan*; assim, as qualidades atribuídas pelo frade ao primeiro são também, mais adiante, conferidas ao segundo, embora haja alguma dificuldade em reconhecer a identidade através das confusas indicações fornecidas por aquele autor. Para explicar tal coincidência, thevet(1) (n.a) supõe que *maire-monan* era um "familiar" do grande *monan*, o qual lhe ensinara a arte das transformações. Os tupinambás representam *maire-monan* sob o aspecto de um exímio feiticeiro: vivendo num retiro, em jejum e rodeado de adeptos. E julgavam-no não somente dotado de poderes ilimitados, mas ainda senhor da ciência completa dos fenômenos naturais e dos mistérios ritual-religiosos. Foi *maire-monan* quem instaurou várias práticas sagradas ou mágicas, que os tupinambás, à chegada dos europeus, observavam escrupulosamente. Desse modo, pretendiam os indígenas ter aprendido com ele o costume da tonsura, da epilação e do achatamento do nariz dos recém-nascidos. Fora *maire-monan* (diziam os índios) quem lhes desaconselhara a comer da carne dos animais pesados ou lentos, recomendando, ao contrário, o uso da carne dos animais ligeiros, porque estes tornam os homens ágeis.(2) (n.a)

a ação civilizadora desse herói ter-se-ia manifestado, sobretudo, pelo fato de haver o mesmo introduzido

(42)

A agricultura entre os antepassados dos tupinambás, trazendo-lhes todos os vegetais que serviam de base para a alimentação de seus descendentes. Sobrevindo uma grande penúria entre a humanidade, *maire-monan*, tomado de piedade, transformou-se numa criança, na qual bastava bater para provocar, em torno dela, chuvas, que regavam todas as plantas semeadas nos campos dos nossos índios.(1) (n.a) *maire-monan* fez mais: ensinou aos homens a distinguir os vegetais úteis dos nocivos e mostrou-lhes o uso que podiam fazer de suas virtudes medicinais.

Os tupinambás sentiam-se ainda devedores a *maire-monan* por sua organização social, ou seja, conforme a expressão de thevet, por sua maneira de "distribuir o governo"(2). _(n.a)

tais foram, pois, os benefícios que *maire-monan* espalhou entre os homens. Mas, sua atividade não se limitou só a isso. Passava, como já o disse, por um exímio "transformador", isto é, atribuíram-lhe a maior parte das metamorfoses por meio das quais os silvícolas explicavam as características de certos animais ou coisas, ou, simplesmente, a sua existência. Thevet, entretanto, não conservou a lembrança de nenhum desses mitos etiológicos, que eram, sem dúvida, da mesma ordem dos que aquele frade nos conta a respeito de outras heróis-civilizadores e nos quais, geralmente, se encontram as historias de homens transmutados em
(p. 43)
Animais. Terei, mais de uma vez, ocasião de falar dessas "transformações", ao tratar dos mitos dos tupis modernos, onde as personagens da espécie de *maire-monan* são, do mesmo modo, hábeis na arte das metamorfoses.

A vida de *maire-monan* deveria ter sido rica em peripécias de toda sorte. Pelas informações de thevet,(1) _(n.a) só se conhece o seu desfecho. A gente, cuja cólera ele despertara por causa de suas metamorfoses, decidira dar-lhe fim. Foi *maire-monan*, então, convidado a uma festa e obrigado a saltar por sobre três fogueiras acesas. Após ter sido bem-sucedida na primeira prova, aquela divindade evaporou-se ao saltar a segunda fogueira e foi, assim, consumida pelas chamas. Sua cabeça, explodindo, produziu o trovão, enquanto as labaredas do fogaréu se transformavam em raios. Imediatamente depois, *maire-monan* subiu ao céu e virou estrela, juntamente com dois dos seus companheiros.(2) _(n.a)

todos os atos atribuídos a *maire-monan* são unicamente os que thevet declara, de modo formal, terem sido por ele realizados. Na verdade, seria preciso levar à sua conta a maior parte das lendas e gestas que, no desenrolar do mito, são também atribuídos a três outras personagens. E essas personagens têm todas o ar de que são desdobramentos da mesma pessoa.

Pelo menos isso se dá com sommay, que só incidentemente é citado pelo nome de "grande pagé e caraiba",(3) (n.a) assim mesmo por causa de sua qualidade
(44)
De pai dos dois irmãos *aricoute* e *tamendonare*, os provocadores do dilúvio. Note-se que o dilúvio, causado por uma querela entre aqueles manos, teve como consequência, segundo se diz mais adiante, a morte de *maire-monan*. Há, desse modo, uma relação entre ambos os mitos, que, provavelmente, são idênticos. Devo confessar, todavia, que essa verificação seria insuficiente para justificar tal identidade, se, nas crônicas portuguesas, *sommay*, ou *sumé*, não aparecesse investido das mesmas características peculiares a *maire-monan*. O próprio thevet tem vaga ideia do erro cometido, ao distinguir os dois, pois estabelece entre ambos liames de parentesco, fazendo do segundo um descendente do primeiro.

Existe outro dos grandes caraibas ou "profetas" no qual se pode reconhecer *maire-monan* e, por consequência, *sommay*. É *maire-atá*. Também este só tem lugar na cosmografia de thevet(1) (n.a) por sua situação de pai dos dois gêmeos míticos. Depois de os ter formado, *maire-atá*abandonou a mãe e retirou-se a uma taba próxima do cabo frio, onde passava por um feiticeiro de muita autoridade, o qual, com o auxílio dos seus demônios familiares, tornou-se hábil em predizer o futuro. Logo que seus dois filhos, após inúmeras vicissitudes, conseguiram encontrá-lo, o pai impôs-lhes diversas provas, de que falarei mais adiante. Esses elementos do mito, referentes a *maire-atá*, torná-lo-iam uma personalidade independente, se passagens de outros textos não fizessem dele um sinônimo de *sumé* e do herói-civilizador dos tupinambás. A exemplo de outros heróis-civilizadores, thevet relaciona
(45)
Maire-atá à família de monan, sendo aquele designado até pelo nome de *maire-monan-atá*.(1) (n.a)

só o terceiro dentre todos os "grandes caraibas" do mito de thevet, *maire-pochy* ou *maire po-chi*, se pode dificilmente assimilar ao herói-civilizador, que aquele viajante desdobrou à sua vontade. *Maire-pochy* não passa, aliás, à semelhança dos outros, de um parente de *monan*, isto é, um seu "familiar". Em outro local, porém, aparece como a personificação do sol. Seu caráter solar trai-se por mais de um pormenor dos episódios mitológicos, rios quais o mesmo toma parte, e, nesse particular, não há nenhum equivoco,

pois é o próprio thevet(2) _(n.a) quem, em uma das vezes, o designa pelo nome corrente de sol na língua tupi. Se eu aceitasse, sem restrições, a tese de ehrenreich, que considera todos os heróis-civilizadores como incarnações desse astro, poderia ver em *maire-pochy* um novo desdobramento de *monan*. Ora, não encontro, nos elementos míticos onde figura esse herói-civilizador, nada que justifica tal hipótese. O mito de *monan* é composto de motivos vários, sendo que o principal não pertence, de certo, ao fundo tupi. Ehrenreich já demonstrou a origem andina da história de *maire-pochy*, que, sob o aspecto de um homem horrendo e desfigurado, trabalha a serviço de outro, cuja filha emprenha, fazendo-a comer do peixe por ele pescado. No seu desenvolvimento, conta a legenda como a criança reconheceu milagrosamente o pai, que se achava no meio de uma multidão de guerreiros. A influência peruviana é tão evidente que os tupinambás são, de toda a família túpica, os únicos entre os quais, de acordo com os modernos conhecimentos, existe esse episódio mítico.

(46)

O tema em questão chegou a percorrer a mesma rota costeira dos machados de metal do peru, que os primeiros descobridores puderam adquirir no litoral brasileiro. Mas, não se deve concluir, daí, que tudo é incásico no mito de *maire-pochy*, pois o mesmo contém elementos pertencentes ao complexo das crenças e tradições próprias dos tupis-guaranis. Assim, diz a lenda que *maire-pochy* e sua mulher, expulsos da aldeia, recolheram-se ao mato, onde fizeram enormes roçados dos quais auferiram soberbas colheitas. Em seguida, *maire-pochy* convidou seus cunhados, que acorreram pressurosos ao chamado, tanto mais quanto se achavam ameaçados pela penúria. E disso resultou mal para todos, pois os parentes, acompanhados de seus pais, foram transformados em diversos animais, tendo igual sorte o velho cacique e sua esposa, os quais haviam desdenhado dos predicados sobrenaturais de *maire-pochy*.(1) _(n.a)

nordenskiöld(2) _(n.a) obteve de um índio chané certo mito, que oferece algumas analogias com o acima resumido. *Tatu-tunpa* e *aguara-tunpa*, que, apesar de sua qualidade de animais, podem passar por personagens semelhantes aos heróis-civilizadores, apresentaram-se, conjuntamente, em uma aldeia, decididos a desposar a filha do morubixaba. Esta, porém, embora destinada a *tatu-tunpa*, foi concedida a *aguara-tunpa*, que havia desfigurado seu rival. *Tatu-tunpa*, por isso, viu-se forçado a contentar-se com a mais feia das filhas do chefe. Para revelar sua qualidade, *tatu-*

*tunpa*desbastou, miraculosamente, uma vasta extensão da mata, que, num fechar de olhos, cobriu-se de maravilhosos

(47)

Frutos e legumes. Os cunhados, após longa relutância, vieram visitá-lo e *tatu-tunpa* vingou-se do juízo desfavorável feito, a seu respeito, pela sogra, deixando-a, por algum tempo, quase esmagada sob o peso de enorme abobora. A exemplo de *maire-pochy*, *tatu-tunpa*, após esse acontecimento, recuperou a primitiva figura, tornando-se, então, jovem e belo.

O terceiro tema do mito de *maire-pochy* pertence também à cadeia das lendas túpicas. *Maire-pochy*, cansando-se da esposa, retorna ao céu. Como seu filho quisesse segui-lo, *maire-pochy* transformou-o em rochedo, restituindo-lhe, mais tarde, a forma primitiva. Usava esse filho de um sombreiro que, "embora parecesse feito de penas, era, realmente, formado por línguas de fogo"(1). _(n.a) um imprudente pediu-lho emprestado e sofreu tão cruéis queimaduras que se lançou numa lagoa, transformando-se, assim, em saracura(d). _(n.a) o filho de *maire-pochy*, em seguida, voltou para a companhia paterna, que, como se viu então, não era outro senão *caroubsouz*, o sol(e). _(n.a)

os chipaias contaram a nimuendajú(2) _(n.a) um mito que, em determinadas minúcias, aproxima-se do anterior. O sol usava uma coroa de penas de arara, vermelhas e abrasantes. Vindo para o oriente, lá deixou seu sombreiro, dando nascimento, desse modo, ao ocaso. Certo homem matou o sol, jogando-lhe à cabeça frutas de anajá e, assim, surgiu a noite. Os cinco filhos do sol procuraram, cada qual de per si, usar a coroa paterna, tomada pelo assassino, mas nenhum deles pôde suportá-la, por muito tempo, à cabeça, exceção do mais moço, que, desde então, recomeçou a mesma

(48)

Trajetória do pai, regularizando, assim, as alternativas das noites e dos dias.

O sol é igualmente descrito no mito dos tembés como um mancebo que usa botoque e tem a cabeça coroada de um diadema de plumas brilhantes.(1) _(n.a) uma das personagens da mitologia dos guaraius traz o nome de *zaguaguayu*, o que significa "coroa de plumas amarelas". Sua natureza solar denuncia-se pelo fato de se dizer que a mesma vivera no oriente, em certa região iluminada por pássaros portadores de luz.(2) _(n.a) os chiriguanos atribuem igualmente ao sol traços humanos.(3) _(n.a) o mito chipaia não assimila o sol do

herói-civilizador e apenas *zaguaguayu*está mais estreitamente ligado a essa categoria de personagens.

A lista dos heróis-civilizadores arriscar-se-ia a tornar-se ainda mais longa se fosse considerada personagem distinta a entidade, de que trata frei thevet em seu manuscrito inédito:(4) _(n.a)"e esse processo de fazer o fogo (por fricção), dizem os índios ter-lhes ensinado um caraiba, de nome *bicbotou*, isto é, o trovão(f), _(n.a) o qual, por sua vez, transmitiu tal conhecimento a seus pais, por sonho, durante a noite, alguns tempos após o dilúvio". E como thevet(5) _(n.a)atribui o dom do fogo a *maire-monan*, ou aos filhos de somniay, tudo autoriza a supor que *bicbotou* não passe de outro sinônimo de *maire-monan*.

A aparente multiplicidade, na cosmogonia de thevet, dos heróis-civilizadores origina-se do fato de esse
(p. 49)
Viajante ter fundido, em um só, diferentes mitos ou diferentes versões do mesmo mito, considerando como figuras distintas o mesmo deus, cujo nome vem seguido de epítetos vários, ou muda em função das ações a ele atribuídas.

Os chipaias ainda hoje assim procedem, designando seu herói-civilizador, o demônio *kumããri*_nota do revisor, sob quatro diferentes nomes, ou seja, ora *sekárika*, "nosso criador", ora *semãwáva*, ora, enfim, *marusawa* (quando é considerado pai dos gêmeos).(1) _(n.a)

passando, agora, ao exame de outras fontes, verifica-se, em primeiro lugar, que se trata realmente de um só herói-civilizador, que certos autores chamam *sumé*, *çumé* ou *maire-humane*, ao passo que outros o designam pelo nome de *maire-atá*, ou simplesmente *maire*.

"nossos pais (diz yves d'évreux),(2) _(n.a) reproduzindo as palavras de um indígena, ensinaram, por tradição transmitida de boca em boca, que apareceu, antigamente, um grande *maratá* de tupã, isto é, um enviado de deus, que andou por suas terras, transmitindo-lhes o conhecimento de várias coisas. Foi esse *maratá* (g), _(n.a) por exemplo, que lhes deu a mandioca, que é a raiz com a qual se faz o pão (pois, até então,

só se alimentavam nossos pais com as raízes silvestres). É verdade que o *maratá*, ao perceber que os nossos avós não levavam em conta a sua palavra, resolveu afastar-se deles, deixando-lhes, entretanto, o testemunho de sua passagem, isto é, imprimindo na rocha, por meio de sinais escritos, os seus ensinamentos, imagens diversas e a forma de seus pés, assim como o

(p. 50)

Feitio dos pés dos que o seguiam, gravados na parte inferior do mesmo rochedo. Também deixou o *maratá* vestígios das pegadas dos animais, que conduzia consigo,(1) (n.a) assim como os buracos deixados por seu bastão, sobre o qual se apoiava ao marchar. Com o que, depois de assim proceder, atravessou o mar em busca de outros países, e, embora os nossos pais, arrependidos e convictos da sua santidade, o tivessem procurado bastante, nunca mais tiveram dele notícias. Pelo que, desde então, nenhum *maratá* de toupan jamais retornou a visitar-nos".

Diz vasconcelos(2) (n.a) que, segundo a tradição corrente entre os tupinambás, haviam estes recebido, outrora, a visita de homens brancos, vestidos e barbudos, que "diziam coisas de um deus, e da outra vida, um dos quais se, chamava *sumé*, que quer dizer tomé; e que estes não foram admitidos de seus antepassados, e se acolheram para outras partes do mundo; ensinando-lhes contudo primeiro o modo de plantar, e colher o fruto do principal mantimento de que usam, chamado mandioca"(h). (n.a)

os índios (escreve o padre nobrega)(3) (n.a) dizem "que s. Tomé, a quem eles chamam *zomé*, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estão sinaladas junto de um rio; as quais eu fui ver por mais certeza da verdade e vi, com os próprios olhos, quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos, as quais algumas vezes cobre o rio quando enche;

(p. 51)

Dizem também que quando deixou estas pisadas ia fugindo dos índios, que o queriam frechar, e chegando ali se lhe abrira o rio e passara por meio dele a outra parte sem se molhar, e dali foi para a índia. Assim mesmo contam que, quando o queriam frechar os índios, as frechas se tornavam para eles, e os matos lhe faziam caminho por onde passasse: outros contam isto como por escárnio. Dizem também que lhes prometeu que havia de tornar outra vez a vê-los"(i). (n.a)

tradição semelhante existia entre os tupis da região da bahia: santo tomás (*sumé*) tê-los-ia visitado, ensinando-lhes a conhecer as virtudes da mandioca; mas os índios, em lugar de agradecer-lhe, quiseram devorá-lo. O santo, acossado contra o mar, teve, para salvar a vida, de dar um extraordinário salto, indo cair na ilha da maré e deixando, no local onde tomara o impulso, traços de seus pés.(1) (n.a) esse episodio da vida do herói-civilizador, tal como é relatado pelos dois missionários acima referidos, constitui uma fiel variante da passagem de thevet,(2) (n.a) na qual o mesmo conta a crescente hostilidade dos homens para com *maire-monan* e do artifício a que recorreram para eliminá-lo. No texto de thevet, o herói, na iminência da morte, é forçado a dar um salto. O motivo é idêntico, embora difiram sensivelmente os detalhes.

O autor anônimo(j) (n.a) da *informação do brasil*(3) (n.a) é induzido a erros devido aos dois nomes correntes do herói-civilizador: em lugar de ver em *çumé* e *maîra* uma única e mesma pessoa, aquele autor não só distingue,
(52)
Como os coloca em recíproca oposição. *Çumé* era um bom homem, que só praticava o bem; *maîra*, ao contrário, comprazia-se a só fazer o mal, sendo inimigo do anterior, isto é, de *çumé*. Em virtude dessa rivalidade, os indígenas denominavam de *maîra* aos inimigos dos portugueses. Tal como os autores precedentes, o jesuíta anônimo assinala os traços de pés humanos, nos quais a tradição via as pegadas de *çumé* e de seus companheiros.

Knivet,(1) (n.a) conformando-se com as tradições em curso entre os habitantes do rio de janeiro, supõe que uma pedra vacilante, existente nas vizinhanças dessa baía, não passava de um pedaço de pau, que *sumé*, por ele identificado com santo tomás, teria transformado em rocha. E a esse propósito, refere-se ao milagre daquelas pegadas, acrescentando que os peixes do mar obedeciam à voz do taumaturgo. Staden(2) (n.a) só fala uma vez de *maire-humane* e isso para contar que os tupinambás se tonsuravam com o objetivo de imitar aquele herói, "autor de grandes feitos entre os índios".

Antes de passar às demais legendas, que, a propósito de *sumé*, foram conservadas, convém dizer algumas palavras a respeito dos famosos traços de pés humanos, tão constantemente mencionados nos textos. Esses supostos vestígios são, sem nenhuma dúvida, fenômenos de erosão, sendo apenas assinalados nas proximidades do mar ou dos

cursos de água. E chamaram a atenção dos tupinambás, que os consideravam obra do seu grande herói-civilizador. Thevet(3) _(n.a)

(p. 53)

Conservou-nos, integralmente, a legenda em torno de tais pedras extraordinárias. Perto da baía do rio de janeiro existia "uma comprida pedra, de cerca de cinco pés de largura, na qual se viam alguns sulcos de verga, ou de vereta, assim como traços de pés, atribuídos ao grande caraíba, que tinha transmitido aos índios o conhecimento e uso do fogo (a que chamam *tatá*)(k) _(n.a) e a maneira de cultivar certas raízes, - pois antes os selvagens, à semelhança dos animais, se alimentavam exclusivamente de folhas, ervas e frutas produzidas pelas árvores agrestes. Os silvícolas guardam essa pedra, como um grande e precioso tesouro, contando que, após a morte de *maire-monan* (do qual já falei atrás) e de dois de seus companheiros (depois transmutados, como aconteceu outrora a outros, em estrelas brilhantes, com os nomes de *iachu-tatá*), *caroubsoux*, isto é, o sol, ordenou às demais estrelas que, em recordação de *monan* e de seus companheiros estelificados, que conduzissem a santa pedra para a terra, com o fim de levar a humanidade a reverenciá-la, em honra e memória do ilustre caraiba". "e estão os índios firmemente convencidos, não havendo quem lhes tire isso da cabeça, de que a mencionada pedra foi guardada, durante longos tempos, por um animal de nome *moritolyf*, do tamanho de outros, que vi no país, chamado *murup* (espécie de bugia; de pelo amarelo, cauda comprida e forte, mas difícil de pegar, por causa da ligeireza do animal, o qual chora como uma criança e, à semelhança dos esquilos, vive a saltar de árvore em árvore)(l). _(n.a) o *moritolyf* (dizem) vivia dia e noite na pedra em questão, como se estivesse a ela preso pelos encantos de algum *zoroastro*, ou outro qualquer antigo nigromante; e, quando alguém se aproximava com o intento de apoderar-se da pedra, o animal, com o objetivo de atrair os vizinhos em socorro

(p. 54)

De coisa tão rara, soltava gritos, que eram ouvidos a grande distância... Esse animal desapareceu logo após o dilúvio, provocado por certo profeta, que conseguiu salvar-se com seus filhos, sendo de tão má índole e desagradável às estrelas, que a lua, senhora, segundo os selvagens, dos demais corpos celestes e seu principal elemento, determinou ao sol e aos outros astros tirar ao *moritolyf*o encargo de guardar a pedra, dando-o aos homens, a fim de evitar o seu desaparecimento e ruína. E estão os pobres crentes dessa fantasia, que, se lhes roubassem a pedra, ou a destruíssem, tal fato arrastaria a ruína e aniquilamento de todo o país".

Sabe-se a extraordinária sorte que tal lenda obteve entre os missionários e quantas discussões suscitou.

Os tupinambás procuravam, como é natural, explicar, de acordo com as tradições relacionadas com o seu herói-civilizador, as diferenças que os separavam dos europeus. A chegada desses excêntricos estrangeiros, com seus maravilhosos objetos, enriqueceram o velho mito de novos elementos: "os referidos profetas apresentaram á nosso pai, de quem somos descendentes, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro, misturando-as. Achando a espada de ferro muito pesada, nosso pai escolheu a de madeira, ao contrário do vosso pai que, tendo visto a escolha do outro, tomou a de ferro, mostrando-se, assim, mais avisado. E daí proveio sermos tão miseraveis".(1) _(n.a) curioso é o fato de ter sido, a mesma legenda, formada simultaneamente no seio de diversas tribos sul-americanas, notadamente entre os chiriguanos. Explicam os chiriguanos a superioridade dos povos brancos,
(p. 55)
Contando que *aguara-tunpa*, após a criação, deu aos antepassados dos índios e dos brancos todas as armas conhecidas; os índios escolheram o arco e a flecha, por serem menos pesados, deixando aos brancos os fuzis e os sabres, instrumentos que têm dado a estes mais vantagens.(1) _(n.a)acompanhando, em toda a américa, a forma adquirida por esse episódio, poder-se-á assistir ao nascimento espontâneo, nas diversas regiões, de um mito idêntico.(2) _(n.a)

ad instar das antigas populações do méxico e do peru, os tupinambás parecem considerar os europeus como filhos de seu herói-civilizador, ou como o próprio herói-civilizador, que voltou ao mundo em companhia de seus auxiliares. "percebendo que sabemos realizar mais coisas do que eles (explica thevet)(3) _(n.a) e que são os nossos engenhos mais admiráveis, dizem os selvagens que somos os sucessores e os legítimos filhos de *maire-monan*, tendo a sua verdadeira raça transbordado para as nossas terras". "de há muitos tempos (explicaram os selvagens a léry)(4), (n.a) pois já são passadas tantas luas que não mais sabemos o seu número, surgiu em nosso país um *mair*, isto é, um francês ou europeu, vestido e barbado como alguns de vós outros". A identificação do herói-civilizador com o intruso branco salta aos olhos, sendo confirmada, aliás, pelo nome de *maîra*, que os tupinambás davam aos conquistadores. Os traços europeus, que os povos

americanos emprestavam ao seu herói-civilizador, - *viracocha*, *sumé* e outros, - constituem elementos superpostos,

(p. 56)

Posteriormente, ao mito primitivo, sugeridos pela convicção da volta do ancestral lendário.

Não menos enganosa é a opinião, elevada a um ato de fé para os europeus, que consistia em ver em *sumé* a figura do apostolo santo tomé. A fortuita semelhança, existente entre os nomes de *sumé* e *tomé*, contribuiu bastante para o êxito dessa fantasia. A inopinada identificação só surgiu assaz tardiamente. Thevet considera *sommay* um caraíba puramente indígena; do mesmo modo, yves d'évreux e claude d'abbeville.

Há uma passagem de claude d'abbeville(1) _(n.a) referente ao herói-civilizador e antepassado da tribo, que se tornaria incompreensível sem o esclarecimento prestado ao assunto pelos textos modernos. Lê-se naquela passagem uma invocação ao "avô", pronunciada por ocasião de um eclipse. O titulo de avô é precisamente o que os tupis modernos dão ao seu herói-civilizador, pois o *tamoï*dos guaraius e o *ñanderuvuçú* dos apapocuvas não passam de termos indígenas designativos do grande ancestral. A palavra que, na invocação, citada em língua tupi por claude d'abbeville, significa "meu avô", cheramoin, equivale a *tamoï*, porquanto *ché* é o pronome pessoal da primeira pessoa e a transmutação do *t* em *r*, na composição, sabe-se ser uma lei fonética muito conhecida na língua túpica. A alegria manifestada pelos tupinambás à ideia de reunir-se ao seu *tamoï* é da mesma natureza da experimentada pelos guaraius quando pensam em ir viver ao pé de seu deus de igual nome. Esse *tamoï* representa para eles, precisamente, o que era *sumé* para os tupinambás.(2) _(n.a)

(p. 57)

Existia talvez, no meio dos tupinambás, a crença em uma relação entre o trovão e o respectivo herói-civilizador. Cardim(1) _(n.a) assegura que os índios pretendiam ter recebido de *toupan* o pau de cavar e as plantas por eles cultivadas. *Bicbotou*, que, segundo thevet,(2) _(n.a)introduzira o fogo entre os homens, não seria outro senão o trovão. Como a minha documentação a respeito se limita a essas duas alusões, não me atrevo a tirar nenhuma conclusão, embora o fato seja bastante interessante para merecer a referência. Apresso-me a acrescentar que, possivelmente, cardim teria cometido uma confusão muito explicável.

Heróis-civilizadores de outras tribos tupis-guaranis

a mitologia dos antigos guaranis do paraguai é quase desconhecida; mas o pouco que se sabe basta para provar quanto ela é um nada diferente da dos tupinambás, conforme se depreende dos mitos recolhidos entre os apapocuvas, seus descendentes.

O herói-civilizador dos guaranis usava, também, o nome de *sumé*. Atribuíam-lhe esses índios a introdução da cultura da mandioca, contando que, em virtude de desavenças entre os índios e os seus ancestrais, o mesmo punira-os com o retardamento do tempo necessário para a maturidade daquele tubérculo.(3) (n.a) de acordo com a tradição corrente na costa, os habitantes do paraguai consideravam os fenômenos erosivos, ou outros quaisquer fatos que tivessem deixado marcas nas pedras vizinhas aos cursos de água, como
(p. 58)
Pegadas provenientes da permanência de *sumé* entre os homens. Certas sendas naturais, que se podem seguir em diversas regiões paraguaias, estão ligadas à tradição das peregrinações errantes do pretenso santo tomás.(1) (n.a)

os antepassados dos guaraius-pausernas, ou itatins, pretendiam também ter herdado de *pai-çuma*o costume da tonsura, mostrando, a quem os quisesse ver, sinais deixados pelos pés dessa personagem.(2) (n.a) o fato é perfeitamente natural, pois, na época em que os missionários colhiam tais fragmentos míticos, os referidos índios acabavam de deixar o paraguai, estabelecendo-se nas encostas andinas. Ver-se-á, mais adiante, que seus descendentes permaneceram fiéis às tradições em curso no paraguai.

Particularmente interessante é o achado, entre alguns raros informes, colhidos nas crônicas referentes à religião dos omaguas, de uma alusão mais ou menos direta a *sumé*. "parece (dizem as noticias autenticas del *rio marañon*)(3) (n.a) que os índios tiveram algum conhecimento do supremo autor da natureza, ao qual davam o nome de *zumi-topana*, embora, segundo sei, jamais lhe rendessem eles o menor culto". Não é preciso" nenhum esforço para reconhecer nesse *zumi-topana*o nome do herói-civilizador e criador dos tupinambás, assim como o seu demônio tonitruante. E isso é suficiente para levar à suposição de que a mitologia dos omaguas estava ainda muito relacionada à dos tupis-

guaranis ocidentais e meridionais, grupo no qual a linguística nos permite igualmente classificar
(p. 59)
O mesmo grupo. Assim, é perfeitamente justificável a hipótese que acabo de formular.

Todas as tribos tupis-guaranis modernas, cuja mitologia já se tem estudado, creem na existência de um ou de muitos heróis-civilizadores, que, frequentemente, salvo engano, se assemelham às divindades vulgarizadas pelos antigos textos. Uma rápida análise de suas tradições bastará para levar o leitor a essa convicção.

O herói-civilizador dos apapocuvas-guaranis(1) (n.a) é designado pelo nome de *ñanderuvuçú*, "nosso pai grande", ou pelos de *nhaderamoitubixa* ou *nhandejara*, palavras, ambas, traduzidas por "nosso grande antepassado", "nosso avô grande". Apareceu na origem dos tempos, em meio das trevas. Ao seu lado, encontra-se *ñanderú mbaecuaá*, "nosso pai conhecedor de todas as coisas", que o assiste nas suas criações, embora num papel subalterno. *Ñanderuvuçú* começa por formar a mulher, *ñandecy*, "nossa mãe", cuja posse ele partilha com *mbaecuaá*. Em seguida, cria a terra, que é apoiada em uma cruz voltada para o oriente. Sua casa, situada no centro da terra, está rodeada de terrenos que, mal são plantados, cobrem-se de abundantes colheitas. Após uma querela com sua mulher, que não quis acreditar no crescimento miraculoso das plantas pelo mesmo cultivadas, o herói-civilizador abandona-a, retirando-se para o céu. Mais tarde chama a si seus dois filhos e vai para bem longe, no meio das trevas, isto é, para uma região iluminada apenas pela luz que a referida divindade traz ao peito e na qual permanece a fim de evitar a ruína da terra, por ele criada e que pode destruir a seu bel-prazer. É debaixo
(p. 60)
De sua rede que vive o tigre azul, animal encarregado de participar da exterminação da humanidade. Quanto ao seu assistente, *mbaecuaá*, não se fala mais dele após os primeiros episódios da criação.

O herói-civilizador dos tembés(1) (n.a) é *maîra* ou *mairaatá* ("maira-o-viajante"?), que já se conhece através dos mitos tupis; anteriormente resumidos. *Maîra* andava na terra à época em que os homens só cultivavam, em seus campos, sementes chamadas de *camapu*. O primeiro homem, por ele encontrado, tratou-o grosseiramente; para puni-

lo, *maîra* ordenou que a mataria invadisse suas plantações, pelo que o referido homem, irritado, lançou-se em perseguição àquele herói-civilizador e, assim, em virtude dos poderes mágicos deste, encontrou a morte pelas próprias mãos. O mesmo não aconteceu ao segundo homem, encontrado por *maîra*, pois, tendo tratado com cortesia ao herói-civilizador, viu todas as suas plantações transformadas em raízes de mandioca. *Maîra* chegou até a revelar-lhe o segredo desse tubérculo, que, quando plantado pelo mesmo, crescia num abrir e fechar de olhos. Aconteceu, todavia, ter o homem, a quem *maîra* concedera tal benefício, posto em dúvida a rapidez do crescimento da planta, tendo sido, por isso, condenado a esperar, pelo tempo de um ano, a sua primeira colheita.

Prosseguindo em sua vida errante, *maîra* transformou um tronco de árvore em mulher, com a qual conviveu durante algum tempo, abandonando-a depois que a mesma se tornou grávida. Na continuação desse mito, *maîra* só aparece para o fim de impor provas a seus filhos, os gêmeos míticos. Acreditavam os tembés
(p. 61)

Que *maîra* gozava uma vida cheia de delícias, no bem-aventurado *ikaiwéra*, alhures descrito.

Não me posso furtar à impressão de que o mito de *maîra*, na forma recolhida por nimuendajú, se acha possivelmente truncado. A princípio, de fato, o herói-civilizador é tratado como personagem comum. Os episódios omitidos são, talvez, os da criação.

A mitologia dos guaraius(1) (n.a) é das mais confusas e sente-se alguma dificuldade em identificá-la em meio dos personagens, que aí representam papéis tão mal definidos. Quatro pelo menos, dentre esses personagens, parecem ocupar o lugar dos heróis-civilizadores, ou mais precisamente dos heróis-criadores: são *mbir*(que se transforma em homem e recebe o nome de *mbiracucha*)(2), (n.a)*zaguaguayu* (com sua coroa amarela), seu irmão *abaangui* e, enfim, *candir*. Três desses seres sobrenaturais criaram a terra e os homens. Em seguida, intervém a personagem chamada o "ancião", que tem papel importante nas ideias religiosas dos guaraius. Cardús não é muito claro a tal respeito, pois diz que o "grande pai" não é outro senão *zaguaguayu*, embora se contradiga, mais adiante, identificando-o com *abaangui*. Isso pouco importa, aliás, pois cardús certamente caiu no

mesmo erro de thevet, multiplicando, a seu bel-prazer, os heróis-civilizadores. O "grande pai", ou *tamoï*, conforme o designam os indígenas, criou, para seu uso pessoal, a mandioca, o milho, a banana e outros frutos mais; é,

(p. 62)

Também, considerado o inventor da chicha, da qual foi ainda o primeiro a usar moderadamente, retirando-se para o poente, onde estabeleceu uma espécie de paraíso terrestre, no qual os mortos vão encontrar-se com aquele deus e o qual os vivos também esperam alcançar. Em sua viagem, *tamoï* transformou sua mulher e o filhinho em uma pedra, que se ergue no meio do rio são miguel.

Entre os chipaias,(1) (n.a) todas as ações consideradas, nas demais tribos, como próprias do herói-civilizador, são levadas em conta da divindade demoníaca *kumãari* e de seu filho do mesmo nome. De *kumãari*, o velho, sabe-se somente ter sido um transformador; as tradições concernentes ao mesmo só falam de metamorfoses. Seu filho, todavia, tem um papel muito mais importante: cria os homens, dá-lhes o fogo e, depois, retira-se para um local situado entre a terra e o céu, onde vive, cercado da família e dos feiticeiros (médicos-feiticeiros) de sua convivência. Tinha o aspecto do jaguar, conservando bem acentuadamente seus hábitos antropófagos. Os chipaias prestam-lhe culto, consagrando-lhe mulheres, erguendo-lhe estátuas representativas do herói e ofertando-lhe carne humana.

Comparando os mitos dos chipaias com os dos mundurucus, fica-se surpreendido com a semelhança de muitos dos seus pormenores. Mas, apesar dessas similitudes, a natureza do herói-civilizador não é a mesma entre essas duas tribos: *caru-sacaaebê*(*caruçacahiby*) não tem nada de demônio, sendo, antes, a figura de um possante mago, semelhante a *sumé* ou a *maîra*. Não é, tampouco, o criador dos mundurucus,

(p. 63)

dos negros e dos brancos, pois a humanidade já existia antes de seu. advento. Os mundurucus dizem dever-lhe a cultura de todas as plantas, assim como o emprego da cuia, onde torram sua farinha alimenticia. As pinturas, que fazem no corpo os guerreiros desse grupo, reproduzem as trazidas por aquele heroi ao tempo de sua estadia entre eles. Os petroglifos, cuja origem escapa a tais indios, são igualmente levados à sua conta. *Caru-Sacaaebê* merece, a mais de um titulo, o epiteto de transformador, pois suas metamorfoses são numerosas, consistindo, quase todas, na mutação de homens em animais. Tem um filho e há quem lhe dê a paternidade de mais outro, por ele proprio fabricado de um pedaço de pau. *Rairu,* o primeiro, acompanha-o em todas as suas atividades, mostrando-se mesmo, algumas vezes, mais poderoso que o pai. [1]

Os chiriguanos, embora tendo emigrado para o Paraguai em data bastante recente, não possuem uma mitologia assás diferente da das outras tribus tupi-guaranis, embora sejam raros os traços comuns entre as suas tradições e a de seus irmãos raciais. A primeira caracteristica divergente dos mitos chiriguanos é a ausência de herois-civilizadores comparaveis àqueles dos quais se tomou conhecimento precedentemente. Isso não quer dizer, entretanto, que não tenham nenhuma tradição relativa a essa categoria de personagens; mas é que, entre os chiriguanos, tal papel cabe a dois animais, o *Aguara-tunpa* (deus-raposa) e o *Tatu-tunpa* (deus-tatu). Na realidade, sua caracteristica de heroi-civilizador não ressalta aos olhos, mas surge sòmente

---

1 Tocantins, part. II, ps. 86-88; Barbosa Rodrigues, ps. 250-251.

À custa da análise cerrada dos mitos pertinentes.(1) _(n.a) desse modo, é *aguara-tunpa* quem destrói o mundo, a princípio incendiando-o e, depois, inundando-o e quem, após a criação, fornece armas aos homens, ensinando-lhes, ainda, a perfurar os lábios para neles pôr o botoque. Foi também *aguara-tunpa* quem furtou ao viscacho as sementes das árvores, cuja reprodução este impedia. E quem modificou a forma, outrora diferente, de vários insetos. *Aguara-tunpa* introduziu, enfim, entre a humanidade a goma elástica, roubada, por artifícios, ao condor branco. A rivalidade entre *aguara-tunpa* e *tatu-tunpa* é objeto de inúmeras narrativas. Nessas aventuras, em geral, *aguara-tunpa* não tem o relevo, que era de esperar em razão da importância de seu papel em outras ocasiões. É ludibriado por *tatu-tunpa* e mostra-se, geralmente, mau e trapaceiro. A moralidade de *tatu-tunpa* é um tanto mais elevada. Já contei, atrás, a história dos maravilhosos processos agrícolas de *tatu-tunpa*, assinalando as suas analogias com a do mito dos tupinambás.

A primitiva mitologia dos chiriguanos parece ter sido profundamente alterada pela influência dos chanés. A ação desses índios é particularmente manifesta no que diz respeito à natureza animal dos heróis-civilizadores, pois tal similitude permaneceu sempre estranha aos tupis.(2) _(n.a)em compensação, certos motivos
(p. 65)
Do mito conservaram sua característica túpica, - o episódio do dilúvio é uma boa prova.

A comparação, feita, linhas atrás, entre as aventuras do herói-civilizador, tais como são contadas em diferentes tribos tupis, revelam um importante fato, que frequentemente tive ocasião de verificar: os mitos dos tupinambás, dos guaranis e dos tembés formam entre si uma unidade, correspondendo nitidamente à unidade cultural existente entre essas tribos; contrariamente, os diversos temas de seus mitos diferem mais ou menos dos temas dos grupos túpicos cuja civilização oferece traços de influência estrangeira, tal como acontece entre os chiriguanos, os mundurucus e os chipaias.

Ehrenreich(1) _(n.a) vê em todos os heróis-civilizadores personagens solares e lunares. Esse caráter não ressalta muito evidentemente do mito tupinambá, tal como chegou até o nosso conhecimento. As relações dos heróis-civilizadores com o sol ou a lua são muito mais aparentes nos mitos tupis modernos. *Ñanderuvuçú* (dizem os apapocuvas) traz ao centro do peito uma brilhante luz, que lhe permite "descobrir-se" a si mesmo no meio das

trevas. *Maîra*, o herói viandante dos tembés, é marcado, no rosto, por uma mulher, com a qual ele manteve relações secretas. Essa desventura é sempre atribuída à lua, nos numerosos mitos americanos explicativos das manchas existentes no referido planeta. Uma das personagens do mito guaraiu tem o nome de *abaangui*, "o homem do nariz caido", aspecto que, segundo ehrenreich, é frequentemente dado à lua metamorfoseada. Já vimos, do mesmo modo,
(p. 66)
Que *zaguaguayu* é talvez, à semelhança de *mairepochy*, uma encarnação do sol.

Apesar desses fatos, reluto em aceitar a tese de ehrenreich. As características solares dos diferentes heróis-civilizadores são pouco numerosas em relação a outras. Demais, a maior parte dos exemplos recolhidos por ehrenreich dizem respeito a personagens, que não são necessariamente heróis-civilizadores, mas, talvez, encarnações do sol, tal como *maire-pochy*. Em alguns dos mitos, o sol é mesmo cuidadosamente diferenciado dos heróis-civilizadores. Uma só coisa, entretanto, é certo, a saber: na qualidade de pai dos dois gêmeos míticos, o herói-civilizador está em relação direta com a lua e o sol, pois a identificação desses astros com os gêmeos não deixa nenhuma dúvida.

Em resumo, pode-se admitir como certo que, na religião primitiva comum a todos os membros da família túpica, existia a crença em um ente poderoso criador do universo e pai da humanidade, o qual revelou a cultura da mandioca. Esse "super-homem", após lutar contra aqueles a quem cobrira de benefícios, retirou-se para uma espécie de paraíso terrestre, estância dos mortos e de alguns vivos favorecidos. Em sua qualidade de mago, o mencionado herói-civilizador teria criado outras criaturas secundárias, geradas por suas transformações.

Esse herói-civilizador ainda destruirá talvez o mundo, conforme já o fez anteriormente (m). _(n.a)
(p. 67)

NOTAS AO CAPITULO I

(Estevão Pinto)

(a) Os principais personagens da mitologia tupinambá, transcrita por Thevet em sua *Cosmographie Universelle* (vj. o "Apêndice", *in fine*), são os seguintes, segundo os estudos por mim já feitos e agora ampliados e refundidos (cf. *Os Indigenas do Nordeste*, II, ps. 185 *sq.*, São Paulo, 1938):

1. *Monan.* — Outras formas: Moñan, Monham, Munhã, etc. *Monan* é o criador, pois, como observa, aliás, Métraux, esse nome tem a mesma raiz de *munhangara*. *Munhang*, realmente, significa *obrar, fazer, criar* (cf. E. Stradelli, "Vocabularios da lingua geral", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, CLVIII, Rio, 1929; "Dicionario português-brasiliano e brasiliano-português", reimpresso por Plinio Ayrosa, em *Rev. do Mus. Paul.*, XVIII, p. 258, São Paulo, 1934). Munhã (observa Thevet) *"signifie antant que vieil et ancient"*; mas se sabe que há, entre os povos primitivos, estreita relação entre as idéias de *deus* e de *pai* (Ernst Jones, *Psicanálise da religião cristã*, p. 21, Rio, 1934). O heroi-civilizador dos apapocuvas-guaranis, como já se viu, designava-se pelos nomes de *Ñanderuvuçú* ou *Nhandejara*, isto é, respectivamente, *nosso pai grande* e *nosso avô*. *Tamoio*, o avô, é entre os guaranis a divindade inventora da mandioca, do milho, das bananas e de outros alimentos. "As raízes *ma, pá*, e derivados, designam mãe e pai em quase todas as linguas" (Artur Ramos, *O negro brasileiro*, p. 43, São Paulo, 1934). Entre os maínas, Yñerre quèr dizer *nosso pai* (Rodolph R. Schüller, "Yñerre, o *Stamvater* dos Índios Maynas", em *An. da Bib. Nac.*

do Rio de Janeiro, XXX, p. 171, 1912). Yñerre era o demiurgo desses indios.

2. *Irin-Magé = Maire-Monan.* — Outro elemento importante do mito de Munhã é a figura de Irin-Magé = Mair-Munhã (ou Maire-Monan).

Irin-Magé, de posse dos poderes magicos de Munhã, de quem era *familiar* substitue o pai no trono celeste. As duas personagens estão de tal modo identificadas que Ehrenreich supunha tratar-se de uma só e mesma pessoa. *Magé,* como se sabe, é corruptela de pagé (Teodoro Sampaio, *O Tupi na geografia nacional,* p. 242, São Paulo, 1914) e *irin,* provavelmente, uma alteração de *eri* (o velho, antigo). Bacairi chama-se a tribu caraiba do alto Xingu, visitada pelo etnólogo K.v.d. Steinen; *tiueri,* no idioma bacairi, equivale a "seus netos" e *nacoeri* a "luz-deus" (R. R. Schüller, *o.c.,* p. 172). *Erimbaê* (*eri* = antigo, *embaê* = coisa) quer dizer "antigamente" na lingua tupi. E já vimos que "Yñerre" era o pai ou demiurgo dos mainas. Substituindo o heroi-criador dos tupinambás, Irin-magé toma mesmo o seu nome. Torna-se Mair-munhã. Thevet explica que *Maire* quer dizer *transformador,* um dos atributos do ancestral destronado.

3. *Sommay.* — Sumé, filho de Mair-munhã, é também outro simbolo da *imago* ancestral. O carater paterno torna-se evidente quando se observa a sua conduta de heroi-civilizador; foi Sumé quem forneceu os alimentos e ensinou aos tupis as primeiras noções agrarias. Com o advento dos europeus na America, vemo-lo identificado com os padrões da crença cristã (Santo Tomé, sobretudo). Cf.: Domingos do Loreto Couto "Desagravos do Brasil e Glorias de Pernambuco", em *An. da Bib. Nac. do Rio de Janeiro,* XXIV, p. 65, Rio, 1904; *Diálogos das Grandezas do Brasil,* p. 266, notas de Rodolfo Garcia a ps. 291 e 292, Rio, 1930; J. de Anchieta, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões,* p. 332, notas de A. de Alcantara Machado a pgs. 347 e 348, Rio, 1933; M. da Nobrega, *Cartas do Brasil (1549-1560),* ps. 78, 91 e 101 (c/ notas de Alfredo do

Vale Cabral), Rio, 1931; *Cartas Avulsas* (dos jesuítas), p. 130, notas de A. do Vale Cabral à p. 132, Rio, 1931; Simão de Vasconcelos, *Cronica da Companhia de Jesus* etc., ps. 37 e 38, 75 *sq.*, Rio, 2.ª ed. de 1864; A. R. de Montoya, *Conquista espiritual hecha per los religiosos da la Compañia de Jesús,* etc., p. 44, Bilbao, 1892; *A Nova Gazeta Alemã,* por J. Ribeiro, bib. de R. R. Schüller, trad. de C. Brandengurger e notas de F. M. Esteves Ribeiro, ps. 14 *sq.*, s/d; Florian Paucke, *Hacia allá y para acá,* I, p. 103, Tucumán, Buenos Aires, 1942; Vicente de Salvador, *Historia do Brasil,* p. 103, São Paulo, 1918.

Tumé ou *Sumé,* no dizer de Batista Caetano, é o absoluto *tubé,* podendo interpretar-se por "o pai estrangeiro".

Sobre o assunto há um estudo de C. Passalaqua, "O Apostolo S. Tomé na America", em *Rev. do Inst. Hist. de São Paulo,* VIII, ps. 138-139. A interpretação dada por Adán Quiroga, *La Cruz en América,* p. 5, Buenos Aires, 1942, ou seja, de que Sumé é uma corruptela de Tomé, — não deve ser aceita, visto como está provado que aquêle mito é anterior à vinda dos primeiros jesuitas ou padres. Cf. Serafim Leite, *Novas cartas jesuiticas,* p. 145, São Paulo, 1940.

Também duvidosa é a explicação, dada por Métraux, de que os sulcos deixados por Sumé são originados de erosões naturais, parecendo que antes são eles simples inscrições lapidares ou rupestres, cavadas na lapide. Em Sumé encontram-se vestigios da palavra *pai* (*Sumé* = *Tumé* = *Tub* = *Tup*).

Vivia esse mago ou caraiba à maneira dos monges, em lugares ermos, entregue ao jejum e ao ascetismo. É bom lembrar que Sumé era filho de Mair e *Mair* significa "solitario", "coisa apartada", "ente separado" (T. Sampaio, *o.c.*, p. 242).

4. *Maire-Pochy e seus descendentes.* — Mair-puxi é, finalmente, a ultima das personagens mais importantes da mitologia tupinambá. *Puxi* significa "feio", o que, na mentalidade dos indios, tem o sentido de "mau" (Stradelli, *o.c.*, p. 209). Os discipulos de Freud estariam inclinados a ver na figura de Mair-

puxi um fragmento da *dupla personalidade,* estudada por Otto Rank. Puxi, o *mau,* representa, portanto, uma das faces da alma duplice; o culto dos gemeos acha-se ligado a esse tema.

É crença entre muitos povos que os partos duplices não ocorrem sem quebra da fidelidade conjugal; recordemo-nos de que o neto de Mair-puxi, de nome Mair-atá, casa com uma nativa da terra dos tupinambás e, tendo sido violada, *concebe novamente,* embora já prenha. Os gemeos passam pelas mais atribuladas provas, nas quais o filho bastardo sempre sucumbe, só conseguindo retornar à vida graças às faculdades magicas do mano. Os gemeos dos mitos apapocuvas têm pais diferentes. O mesmo ocorre entre os tembés e os chipaias. Os gemeos míticos "dependem apenas de si proprios", sendo que o fim tragico de um acarreta a morte do outro.

Anchieta, referindo-se aos tupis do litoral, escreve: "Também lhes ficou dos antigos noticias de uns dois homens que andavam entre êles, um bom e outro mau; ao bom chamavam *Çumé* ..... O outro chamavam *Maíra*" (*o.c.,* p. 332). Na versão do padre M. da Nobrega, o mito é assim narrado: "Têm noticia igualmente de S. Tomé e de um seu companheiro e mostram certos vestigios em uma rocha .... Dele contam que lhes dera os alimentos que ainda hoje usam, que são raízes e ervas e com isso vivem; não obstante dizem mal de seu companheiro, e não sei por que, senão que, como soube, as frechas que contra ele atiravam voltavam sobre si e os matavam" (*o.c.,* p. 91). Segundo Thevet, Sumé teve dois filhos, um de nome *Tamendonare* e outro de nome *Aricoute.* O primeiro era um bom chefe da familia, que vivia entregue aos seus labores agrarios; o segundo, entendido em assuntos de guerra, só aspirava dominar os companheiros, inclusive o mano. Como se vê, tem razão Métraux quando observa que *Çumé* e *Maíra* são uma unica e mesma pessoa.

A dinastia dos herois criadores e civilizadores dos tupinambás pode ser delineada no seguinte esquema, que mostra os disfarces e enfraquecimentos do mito:

MUNHÃ ou MONAN
(O pai, o antigo = criador, deus, heroi)
Atributo: o fogo. Fez o céu, a terra, etc.
Destruição do mundo.

↓

MAIR-PUXI I
(Puxi = feio = mau)
Atributo: o peixe.
Parece ser o duplo de Munhã.

↓

MAIR-PUXI II
Atributo: a acanitara flamejante.
Desdobramento do anterior.

↓

MAIR-ATÁ
Deve ser o mesmo Mair-Puxi, o mau (Cf. Nobrega e Anchieta). Ou, talvez o duplo de Sumé (é encontrado pelos filhos entregue a uma vida de solitario e de pagé)

↓

Gemeos miticos
Provavelmente "Tamendonare" e "Aricoute".

MUNHÃ ou MONAN

↓

IRIN-MAGÉ; depois MAIR-MUNHÃ ⟶ TUPÃ
Sucede ao pai: roubo dos atributos paternos.
Obtém a chuva e com ela restaura a vida na terra.
Instituição da agricultura.

↓

SUMÉ
(Sumé = Tumé = Tub = Tup?; civilizador)
Atributo: o pé. Instituição da agricultura.
Identificado com Tupã (omaguas).

↓

"TAMENDONARE" e "ARICOUTE"
O bom — O mau
(Gemeos?)
Dupla personalidade.

TUPÃ
(Tup = pai; identificado com Mair-munhã)
Atributos: nuvens, agua, som, fogo; ascenção.
Institue a agricultura
E' o caçula, predileto da mãe (no mito apapocuva-guarani).

Um estudo recente de Métraux, que consta da bibliografia atrás publicada, vem na revista *América Indigena*, VI, n.º 1, 1946, México: "El Dios Supremo, los Criadores e Héroes Culturales en la Mitologia Sudamericana".

Egon Schaden acaba tambem de estudar o assunto, em *Ensaio Etno-Sociologico sobre a Mitologia Heroica de Algumas Tribos Indigenas do Brasil*, "Sociologia", S. Paulo, 1945.

(*b*) A relação entre *aman* e as chuvas já foi observada por F. Denis, *Uma festa brasileira*, p. 135, Rio, 1944, quando diz que *amá*, segundo A. Ruiz de Montoya, significa "nuvens de água".

(*c*) De *caray, cariba*, o sábio, o santo, o sagrado. Cf. Teodoro Sampaio, *o.c.*, p. 210. Há um interessante estudo de Rodolfo Garcia em Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, ps. 233-235, Rio, 1925.

(*d*) No texto, *râle*. Trata-se de um frango d'agua, provavelmente a saracura, fam. *Rallidæ*, a *Rallus crassirostris* Law; ou a *Rallus sanguinolentus* Sw. Aliás, é o que diz Thevet, na sua *Cosmographie*: "*il fut changé en un Ralle, qu'ils nomment* Sarracou".

(*e*) Em C. d'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos*, etc., São Paulo, 1945, a grafia é *Koüarassuh* (p. 246). *Coaraci* ou *Goaraci*, de *guará* e *cy*, a "mãe dos seres viventes" (p. 28).

(*f*) Talvez corruptela de *ybytú*, o ar, a viração, o vento (Plinio Ayrosa, *o.c.*, p. 317), ou o halito da terra, o sopro da terra (em "O caderno da lingua ou vocabulario português-tupi de frei João de Arronches", org. por aquele autor, em *Rev. do Mus. Paul.*, XXI, p. 296, São Paulo, 1937).

(*g*) Yves d'Évreux refere-se a *Mair-atá*, um dos descendentes de Munhã, neto de Mair-puxi, que, realmente, se entregou a

uma vida de solitario e caraiba. *Mair-atá* é o deus-viajante, explica Gonçalves Dias. Cf. C. d'Abbeville, *o.c.,* p. 102.

(*h*) O trecho de Simão de Vasconcelos, que vem em seguida, está incompleto. Cf. *Cronica da Companhia,* cit., etc., c/ int. e not. do conego dr. Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, ps. 37-38 (*Liv. Prim. das Not.*). Todas as vezes que o autor transcreve trechos de obras, publicadas primeiramente em português, prefiro dar o trecho citado em sua forma original.

(*i*) Outro trecho citado incompletamente. Damo-lo em original.

(*j*) Refere-se Métraux a Anchieta. A obra foi publicada primeiramente na *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.,* t. VI, ps. 404-435, Rio, 1844, segundo a copia fornecida por Varnhagen do ms. existente na Biblioteca de Evora, com o titulo *JHUS — Enformações do Brazil, e de suas Capitanias — 1548.*

(*k*) Em C. d'Abbeville (*o.c.,* p. 246), o nome vem escrito *Yässeuhtata,* que Rodolfo Garcia traduz por "estrelas em geral". E' a *jaci-tatá. Tatá* significa fogo e *jaci* vem de *ya* (fruto) e *cy* (mãe). Mãe dos frutos.

(*l*) O *murup* é talvez o *saï-miri,* ou macaco-esquilo. O *moritolyf* é que não pude identificar. Pode ser o *miriqui* ou *buriqui.* Respondendo a uma consulta, que lhe fiz, Plinio Ayrosa diz que o *f* final corresponde ao *b* e o *u* é o *y* do tupi. Consequentemente, temos *myryb* = *mbyryb* = *pyryb.*

(*m*) Métraux solicitou-me substituir, todas as vezes que fôsse encontrada no texto, a palavra *deus-civilizador* por *heroi-civilizador.*

Sôbre o assunto, cf. tambem o seu ultimo estudo, "El Dios Supremo, los Creadores y Héroes Culturales en la Mitología Sudamericana", em *América Indígena,* VI, Mexico, D. F., 1946.

Capítulo-ii

os gêmeos míticos

na mitologia dos tupinambás aparecem dois irmãos gêmeos (a), _(n.a) cujo papel chega a ser quase tão importante quanto o do próprio herói-civilizador. Sua função é a de rematar a obra desse último e de ocorrer em ajuda da humanidade.

Enquanto nos mitos dos apapocuvas e dos tembés só se fala de dois gêmeos, a versão tupinambá comporta um episodio à parte, no qual figuram dois irmãos, *tamendonare* e *aricoute*, que são claramente distintos daqueles. Trata-se aqui de fenômeno idêntico ao verificado a propósito do herói-civilizador. Do mesmo modo que este se transformou em várias personagens, os gêmeos foram, de certo modo, desdobrados, seja em virtude de particular evolução sofrida pelo mito entre os tupinambás, seja, simplesmente, em virtude da confusão entre o informante e o coletor do mesmo. É a última hipótese tanto mais plausível quanto se sabe que *aricoute* e *tamendonare* são considerados filhos de *sumé*, ao passo que os gêmeos têm por pai *maîra-atá*. Ora, como já se viu, *sumé* e *maîra-atá* não passam de uma e única personagem.

A história de *aricoute* e *tamendonare*(b) _(n.a) constitui a narrativa de numerosas aventuras atribuídas ao
(p. 75)
Filho de *maîra-atá*. Como não é possível ligá-la à série de acontecimentos, que marcaram a carreira desses dois últimos, contá-la-ei em separado, à maneira de thevet.(1) _(n.a)

tamendonare e *aricoute* eram dois irmãos rivais, divididos por seus diferentes temperamentos. *Aricoute*, intrépido e belicoso, desprezava seu mano, a quem reputava poltrão; mas este, certa vez, tendo humilhado o irmão, por ter o mesmo trazido como troféu apenas o braço do inimigo, *aricoute*, irritado, lançou o despojo contra a choca de *tamendonare* , provocando, por esse ato, a ascensão ao céu, imediata, de toda a aldeia. Logo, *tamendonare* bateu com o pé na terra, fazendo jorrar a água, que não tardou a recobrir o globo. Os dois irmãos, acompanhados de suas mulheres, salvaram-se trepados às árvores e repovoaram, depois, o mundo. Pretendem os tupinambás descender

de *tamendonare* e os timininós de aricoute.

Em apêndice à presente obra, reproduzo o trecho da *cosmografia universal*, onde thevet(2) (n.a) transcreve o mito dos gêmeos filhos de *maîra-atá*, tal como o recolheu da boca dos tupinambás do rio de janeiro. Contentar-me-ei, pois, em fazer aqui uma sucinta análise do mesmo, destacando-lhe os termos componentes, que permitirão mostrar como o assunto foi tratado entre outras tribos tupis-guaranis. Estabelecendo-se tais comparações, chega-se talvez a reconhecer a forma primitiva do mito à época em que os indígenas dessa família linguística ainda não se tinham expandido
(p. 76)
Por toda a superfície do continente sul-americano.(1) (n.a)

i - os gêmeos, cujos destinos estão estreitamente ligados, não nasceram do mesmo pai. Na versão tupinambá, um é filho de *maîra-atá* ou *maîramonan-atá*, o grande herói-civilizador; o outro, de um homem, que não se distingue do comum dos mortais por nenhum traço particular. Sua metamorfose em sarigué[sariguê] é a única aventura sobrenatural que lhe sucede.

Os apapocuvas-guaranis dão, igualmente, dois pais diferentes aos gêmeos de seu mito: *ñanderiguey*,(2) (n.a) que consideram o mais velho, foi gerado por *ñanderuvuçú*, o criador; o segundo, *tyvyry*, por *ñanderú-mbaecuaá*, seu colaborador e subalterno.

Entre os tembés, do mesmo modo, um dos gêmeos é considerado filho de *maire-atá* e o outro de *mykúra*, que não tem mais importância que o sarigué do mito tupinambá. Reencontramos esse *mykúra*, sob o nome de *mukúra*, nas legendas dos chipaias, sendo-lhes atribuiria a paternidade de *arubiatá*, ao passo que seu irmão *kuñarima* é filho de *kumãaári*.
(p. 77)
Caru-sacaebê, herói-civilizador dos mandurucus, só tem um filho, *carataú*, a quem sempre acompanha *rayrú*, seu camarada. *Rayrú* toma o lugar do segundo mano nas demais mitologias e é, nas outras lendas transcritas por barbosa rodrigues, representado como o único filho do herói-civilizador.

O mesmo acontece entre os chiriguanos: *tatutunpa* só tem um filho, para a geração do

qual concorreu seu rival, *aguara-tunpa*, se bem que este último não pareça ter conseguido aproximar-se da moça a quem *tatu-tunpa* tornou pejada.

Ii - a mãe de um dos gêmeos, filho de *maira-atá*, por este abandonado, sai à sua procura guiado pela criança, que lhe indica o caminho a seguir. Recusando-se, porém, a colher "legumes", provoca sua cólera. O menino, por isso, se cala e a mãe perde-se. Os apapocuvas, tembés, chipaias e chiriguanos são acordes no fato de pôr a mãe dos gêmeos a viajar em busca do marido. A criança a falar no ventre materno é um motivo que só se encontra entre os tembés e os apapocuvas. Esses indígenas explicam a cólera infantil, contando que o filho pediu à mãe para colher flores: esta, todavia, tendo sido picada por uma vespa, dá uma pancada no ventre a fim de castigar as exigências daquele.

Iii - a mulher de *maîra-atá*, deixando de ser guiada pelo filho, chega à casa de um homem chamado "sarigoys" (sarigué), que lhe oferece hospitalidade e, durante a noite, dorme com ela, tornando-a gravida de outra criança. Esse episodio falta na versão apapocuva, segundo a qual é voluntariamente que *ñanderuvuçú* cede a mulher à seu companheiro *ñanderú-mbaecuacá*. Os tembés contam essa passagem de acordo
(p. 78)
Com a tradição dos tupinambás, fornecendo mesmo detalhes ausentes na versão antiga. Assim é que explicam ter *mikúra* conseguido dormir com a mulher de *maîra-atá*, a quem hospedava: fazendo um buraco no teto da choça, o que levou a mulher, a fim de evitar ser molhada pela chuva, a pendurar a sua rede perto da do dono da casa. Nimuendajú recolheu alguns indícios, que provam existir esse elemento mítico, sob forma idêntica, entre os índios chipaias.

Iv - a mulher, prosseguindo o seu caminho, chega a uma aldeia, cujo chefe tem o nome de *iarnare*(no ms. Original provavelmente *iaruare*), no qual reconheço a palavra *jaguar*. Vítima da crueldade dos selvagens, é cortada em pedaços e, depois, devorada. Os filhos são lançados ao lixo, onde os recolhe uma mulher que os cria. Sua origem sobrenatural revela-se pela rapidez de seu crescimento e pela sua habilidade em caçar. Indo, certa vez, à procura das *iuaias* (literalmente, certos frutos arbóreos) (c), (n.a) os gêmeos decidem-se a vingar a mãe. Com tal objetivo, arrastam os habitantes da aldeia a uma ilha, onde (informam) abundam os referidos frutos. No mesmo instante em que os matadores da mãe atravessam a água, os gêmeos promovem uma tempestade, que os submerge e os

transforma em animais felinos.

A versão tupinambá desse episódio, que acabo de resumir, sem dúvida foi muito encurtada, a julgar pelos elementos componentes dos mitos existentes em outras tribos. Eis, por exemplo, como os apapocuvas narram esse incidente da vida dos gêmeos: abandonando a mulher, *ñanderuvuçú* teve o cuidado de fechar, por meio de uma cruz, o caminho do céu, deixando aberta apenas a rota do "tigre eterno". *Ñanderiquey*
(p. 79)
Do qual *ñandecy* se sentia grávida, advertiu, porém, sua mãe do perigo de seguir esse caminho. Mas, embora recebida pela avó dos tigres, que a oculta, é pressentida e devorada. É verdade que, procurando os tigres cozinhar os dois gêmeos, que haviam encontrado nas entranhas da vítima, a água esfriou subitamente. Também não tiveram resultado, quando procuraram esmagá-los no pilão. Finalmente, verificando que as brasas se extinguiam ao contato dos gêmeos, os tigres decidiram deixar-lhes a vida, encarregando-se a velha de sua criação. Cresceram, assim, os gêmeos em breve tempo e tornaram-se hábeis caçadores. Aves, por eles feridas, revelaram-lhes o modo pelo qual morrera sua mãe. E, então, *ñanderiquey*, que, na qualidade de filho de *ñanderuvuçú*, era o mais hábil e forte, ajuntou os ossos da mãe, reconstituindo-a, tendo essa obra sido destruída pelo mano caçula na avidez que mostrou ao mamar nela.

Ñanderiquey, em seguida, criou diversos frutos, para saciar o mano, entre os quais a *guabiroba*, que atraiu os tigres para além do curso da água. As margens do rio, que os tigres devem atravessar, afastam-se à medida que se desenrola um cipó. O jovem irmão de *ñanderiquey*, *tyvyry*, amedrontado por ver o cipó tornar-se cada vez maior, fixa-o antes do tempo: os tigres são presa dos peixes carnívoros, se bem que uma fêmea, grávida, tenha conseguido salvar-se.

Não foi apenas por esse processo que os dois irmãos conseguiram dizimar os tigres. Construindo, com os caniços, uma armadilha, que as feras destruíram repetidas vezes, por escárnio, muitas delas caíram afinal mortas no mundéu, agora mais sólido em virtude da queda de um raio.
(p. 80)
Exceção desse pormenor e do da ressurreição de *ñandecy*, a morte da mulher do herói-civilizador e a vingança dos gêmeos são relatadas pelos tembés quase

identicamente,(1) (n.a) diferindo apenas pela maneira com que os manos alcançam a ilha, onde criam os ananases com os quais atraem os jaguares. Os gêmeos, no mito dos tembés, ligam as duas margens disparando flechas, que se unem umas às outras e formam, assim, uma ponte. Como acontece no mito tupinambá, os tigres são precipitados na água pela tempestade provocada pelos gêmeos.

Esse episódio do mito dos dois irmãos conservou-se entre os chiriguanos, se bem que estes tenham perdido a lembrança da existência dos gêmeos. A mulher seduzida por *tatu-tunpa* dá à luz a uma criança, que se escapa ocultando-se em uma cova. A própria mãe é arrebatada pelo tigre de duas cabeças. A criança é, depois, encontrada pelo pai, que a educa, distinguindo-se bem cedo por sua habilidade na caça. Uma ave aconselha-o a que, em lugar de matá-la, vá o caçador em busca de sua mãe. O filho, então, recebe das mãos do avô um tacape e parte nessa missão, acompanhado de *dyóri*, o glutão, que substitui aqui o mano do mito primitivo. Encontrando-a, depois, embosca-se numa choça de caça, perto do curso da água e, assim, mata a princípio os gatos selvagens, punindo, em seguida, o jaguar, que se refugia no *tiru* da lua. Essa

(81)

Versão do mito, embora alterada, contém mais de um elemento antigo, como por exemplo, a fuga do tigre para o céu. Os apapocuvas atribuem a esse animal um caráter sobrenatural, fazendo-o o "tigre-eterno", que se conserva no firmamento.

V - satisfeito o desejo de vingança, os gêmeos põem-se em busca do pai, que encontram numa aldeia próxima do cabo frio, onde o mesmo adquirira vasto renome de mago e de adivinho. Os dois manos entram ousadamente na oca paterna, apesar da interdição de penetrar nela, declarando, de pronto, a sua qualidade de filhos de *maîra-atá*. O velho rejubila-se com o encontro, mas recusa-se a reconhecer os filhos antes de submetê-los a diversas provas.

Um dos persistentes desejos, manifestados pelos dois gêmeos, no mito dos apapocuvas, dos tembés e dos chipaias, consiste no encontro dos mesmos com o pai, o herói-civilizador. O voto é sempre alcançado, mas o seu exato momento não é igual em todas as tribos. Assim, entre os apapocuvas, só após a realização de uma série de façanhas terrestres é que os dois gêmeos conseguem entrar em comunicação com o pai. O encontro marca o termo de suas aventuras. O mito tembé, ao contrário, aproxima-se muito mais,

no caso, do mito analisado anteriormente, pois situa a visita dos gêmeos a *maîra-atá* pouco tempo após o massacre dos jaguares e antes das provas a enfrentar. Os chipaias consideram também os vários trabalhos dos gêmeos como um cumprimento da vontade de *kumãári*, que eles acabam, afinal, por encontrar.

A título de curiosidade, deve-se observar que o pai dos gêmeos é descrito, no mito tembé, como um velho ornado de um diadema.

(p. 82)

Vi - a primeira prova, que *maîra-atá* exige dos filhos, consiste em atirar com o arco. As flechas dos dois gêmeos ficam suspensas no ar.

Esse motivo falta entre os apapocuvas, os chipaias, os chiriguanos e os mundurucus. Os tembés conhecem-no, mas o contam de modo diferente: não é *maîra-atá* quem teria exigido tal prova de destreza, mas é seu filho, *mairayra*, quem teria desafiado o pai a distender o arco. As flechas do filho desaparecem de rochedo a dentro, ao passo que as do pai se partem contra as pedras. Ao mesmo motivo pertence a cadeia de flechas, por cujo meio conseguem os gêmeos ligar a ilha dos ananases à terra firme.

É desse modo que os dois filhos do *tamoï* dos guaraius chegam a ganhar o céu, onde são transmutados na lua e no sol. As flechas lançadas contra a abobada celeste acabam por formar uma corda, que facilita sua ascensão.

Vii - a segunda prova consiste em passar, por três vezes, através da pedra *itha-irápi*, cujas duas metades se entrechocam rapidamente. O filho de *maira-atá* recomenda ao mano tentar, em primeiro lugar, a aventura, tendo em vista o perigo de acidente. E lembra-lhe, a propósito, a sua origem mais humilde. O poço é esmagado pelas pedras e o irmão recolhe os seus restos, dá-lhe a primitiva forma e esforça-se para que não lhe sobrevenha outro desastre semelhante.

O filho de "sarigoys", com efeito, daí em diante, se sai das duas outras provas tão bem como o seu irmão.(1) _(n.a)

(p. 83)

Ehrenreich chama a esse motivo "o tema das simplegadas". Figura no mito dos chipaias de forma idêntica, com a única diferença de serem os rochedos substituídos por duas

árvores. *Kuñarima*ressuscita seu irmão *arubiatá*, que ficou completamente esmagado, recolhendo-lhe o sangue e soprando nele. Depois, arranca as árvores e leva-as, em troféu, a seu pai. Nem os mitos dos apapocuvas nem os dos tembés, guaraius ou chiriguanos fazem alusão às "simplegadas". Todavia, não as ignoram os índios dessas duas últimas tribos, pois creem que as almas dos mortos são obrigadas a passar entre dois rochedos, que se precipitam constantemente um contra o outro (em guaraiu, *passo de itacaru*), antes de alcançarem a sua eterna mansão.(1) (n.a) os chiriguanos, igualmente, colocam na rota do paraíso um enorme par de tesouras, que cortam todos os que passam entre as suas lâminas.

Viii - *maîra-atá* não se mostra satisfeito com as duas provas antecedentes. Exige outra: os dois heróis devem ir ao *agnen-pinaiticane* (literalmente, "o lugar onde *agnen* pesca") e furtar a *agnen*os apetrechos por meio dos quais ele pesca o peixe *alain*(d). (n.a) esse peixe serve de alimento aos mortos. O filho de "*sarigoys*" tenta, em primeiro lugar, a sorte. Dilacerado por *agnen*, torna à vida graças a seu irmão. Recomeçando, juntos, a prova, conseguem finalmente lançar mão da isca do anzol de *agnen*. Levam, então, a *maîra-atá* a prova de sua façanha, o qual os recebe como seus filhos, embora ainda com a ideia de submetê-los a novos trabalhos.

Existem, a respeito desse motivo, dois temas modernos. O dos tembés é o seguinte: os dois gêmeos
(p. 84)
Míticos encontram *azán*, que pesca. O filho de *maîra* transforma-se em *surubiú* (espécie de peixe) e rouba-lhe o anzol(e); (n.a) mas, quando o filho de *mykúra* tenta fazer a mesma coisa, *azán*apanha-o, mata-o e devora-o. Seu irmão, que se metamorfoseara em formiga, recolhe os despojos do mano (isto é, as espinhas) e, soprando nelas, ressuscita-o. Em seguida, trata de adestrar o irmão de modo a não haver mais perigo de lhe suceder, doravante, semelhante infortúnio.

A versão chipaia pouco diverge da anterior. As únicas variantes são a troca de nome de *azán* pelo de *awá* (ou "espírito") e o inseto, no qual o descendente do herói-civilizador transmuda-se para o fim de apanhar os restos do mano. Em lugar de tomar a forma da formiga, toma a da vespa.

Os apapocuvas perderam a lembrança do mito, sem dúvida familiar a seus ancestrais.

A rivalidade que, em todos esses mitos, se manifesta entre o herói-civilizador e seus filhos é mais acentuada na tradição dos mundurucus. *Rayrú* vê-se constantemente exposto às perseguições do pai, que só pensa em tirar-lhe a vida; mas consegue livrar-se, com êxito, de todos os perigos.(1) (n.a)

se os textos modernos abundam em minúcias a propósito das aventuras dos dois manos, as fontes antigas, ao contrário, são bastante lacônicas. Encontra-se, entretanto, um longínquo rasto do tema em vasconcelos.(2) (n.a) esse compilador dá um resumo da lenda, corrente entre os tupinambás, segundo a qual os seus antepassados seriam oriundos de dois irmãos: estes ter-se-iam desavindo por causa de um papagaio, que
(p. 85)
A mulher de um deles recusara ceder à mulher do outro. Vasconcelos conhecia igualmente *tamandunaré*, que descreve como um grande feiticeiro, relacionado com tupã. Foi graças ao aviso desse "deus", que o feiticeiro escapou ao dilúvio.

É preciso transportar-se para o pé dos andes, entre os itatins e os guaraius, para encontrar referências aos nomes dos gêmeos míticos. Contaram esses índios aos missionados que houve, outrora, um dilúvio, que arrebatara ao céu *pai tacur* e *pai amandre*.(1) (n.a) estamos em presença do episódio transcrito por thevet, no qual se dá notícias, por ocasião da destruição do mundo, do transporte de *irin-magé* ao firmamento e da ascenção da aldeia de *tamendonare* e de *aricoute*, pouco antes do cataclismo.

Ao concluir a narrativa do mito, thevet declara que, para evitar ser fastidioso, calou várias aventuras passadas pelos dois irmãos, que lhe foram contadas pelos tupinambás. Essa omissão voluntária do cronista constitui uma lamentável perda. Perda tanto maior quanto é de julgar que as aventuras narradas pelos mitos modernos são apenas parte das ações e proezas praticadas pelos gêmeos míticos. E assim são ignoradas, sem dúvida, muitas metamorfoses, das quais foram eles os autores. Os mitos apapocuvas, em que lhes é atribuída a origem de numerosas particularidades da natureza, são disso uma prova. Era desse modo que tais índios explicavam, por qualquer pormenor da vida sobrenatural dos dois personagens, a cor vermelha do pescoço do *jacu*, a linguagem dos papagaios, a bolsa do sarigué, a criação dos mosquitos, dos animais venenosos,

(p. 86)

Dos sapos, das diversas espécies de peixes, de certas frutas. O mesmo fazem os tembés, considerando igualmente vários peixes como objetos metamorfoseados pelos filhos de *maîra-atá*.

As querelas dos gêmeos com *agnen* ocupam pouco lugar na mitologia dos tupinambás. Só o furto do anzol revela a existência dessa rivalidade. Nos mitos apapocuvas, tembés e chipaias, ao contrário, as lutas entre os dois filhos do herói-civilizador e aqueles gêmeos formam o fundo de suas aventuras. Os *añãy* dos apapocuvas, os *azán* dos tembés, os *awán* e demais personagens fabulosos dos chipaias são seres brutais e ferozes, mas de limitada inteligência, tornando-os constantemente vítimas dos dois manos, que os destroem ou lhes pregam peças cruéis. As narrativas dos chiriguanos, em que há referências às armadilhas estendidas por certas pessoas aos *aña-tunpa* antropófagos, podem ser consideradas como uma vaga reminiscência das façanhas empreendidas pelos gêmeos contra *añãy*.(1) (n.a)

tudo faz crer que as hostilidades entre os *añãy* e os gêmeos formam o conjunto das tradições comuns a todos os tupis, segundo se depreende dos numerosos traços similares, que oferecem esses motivos entre as diversas tribos separadas por enormes distâncias e sem nenhum contato entre si há vários séculos.

O mito dos gêmeos, na versão de thevet, está, pois, incompleto. Falta-lhe, notadamente, o final da legenda, isto é, a parte onde é narrada a maneira pela qual terminaram os trabalhos dos dois irmãos. Talvez

(p. 87)

Vez se possa preencher a lacuna através do confronto das fontes modernas. Dizem os apapocuvas que *ñanderiquey*, após ter triunfado dos *añãy*, inventou uma dança de curar, que o mesmo obriga estes, durante quatro meses, a executar. *Ñanderuvuçú* surge, enfim, conduzindo os gêmeos para o além, onde entrega suas insígnias a seu filho, depois do que lhe confia a missão de velar sobre a terra. *Ñanderiquey* provocará a destruição desta no dia em que lho ordenarem.

Os tembés, ao contrário, confessam ignorar o local para onde os gêmeos se retiraram após a realização das ordens paternas. Mas observam que os mesmos se dirigiram para o

oriente, dando nascimento aos rios que correm nessa direção.

Mais prosaico é, no mito dos chipaias, o remate das aventuras dos gêmeos: seu pai dá-lhes a comer carne dos *adji*, mortos por eles, oferecendo ainda, a cada qual, uma rede nova.

Os dois gêmeos aparecem ainda, nos mitos dos tupinambás, dos guaraius e dos chipaias, como os responsáveis pelo dilúvio. E podem, igualmente, reivindicar, pelo menos entre os tupinambás e os apapocuvas, a qualidade de civilizadores, pois foram os mesmos que ensinaram aos homens o uso do fogo. Voltarei a essa questão em outro capítulo.

***

antes de passar a um ensaio de interpretação do presente mito faz-se preciso assinalar a natureza das relações existentes entre os dois manos. O filho de *maira-atá* é sempre considerado como o mais forte e o mais resistente e, em relação a si, seu irmão encontra-se, sempre, em estado de evidente inferioridade:
(p. 88)
Este é incapaz de sair-se com êxito da empresa, que tentam em comum, sendo a sua sorte habitual ser reduzido a pedaços, ou devorado pelos monstros. O irmão, ao dar conta dessa inabilidade, faz constante alusão à sua bastardia, causa de tudo.

Ehrenreich,(1) _(n.a) fiel a seu método, interpreta o tema dos gêmeos como um mito solar e lunar, chamando a nossa atenção para um grande numero de particularidades, que parecem indicar bem a estreita relação entre os dois irmãos e os astros. O melhor argumento, que ehrenreich avança, em favor de sua tese, é a conclusão do mito guaraiu, narrado por cardús, onde se diz que os dois filhos do herói-civilizador foram transformados, respectivamente, no sol e na lua. A diferença de natureza e de origem entre os dois manos, que toma sempre relevo no mito, corresponde bem às relações que os índios estabelecem entre a lua e o sol, dando proeminência ora a um, ora a outro desses astros. Podem considerar-se ainda prova do caráter lunar de um dos gêmeos os múltiplos acidentes, que lhes ocorrem, dos quais resulta, invariavelmente, ser o mesmo reduzido a pedaços, ou devorado por um monstro, para, em seguida, ressurgir sob sua primitiva forma. É bem possível que nos encontremos em presença de uma interpretação mítica das

fases e eclipses lunares. Segundo os chipaias, *arubiatá*, filho de *mukura*, traz na face duas manchas, deixadas ali pelo monstro que o devorou. Não é difícil reconhecer nesse detalhe as manchas da lua. Nimuendajú está convencido de que o *ñanderiquey* do mito apapocuva representa o sol e o papel atual, que os indígenas atribuem ao filho do herói-civilizador, enquadra-se bem na hipótese.

(p. 89)

NOTAS AO CAPITULO II

(Estevão Pinto)

(*a*) Sôbre os gemeos miticos, cf. as notas ao cap. I. Para o assunto em geral, vj. Otto Rank, "Der Doppelgänger", em *Imago*, III, Yahargang, 1914, de que há uma tradução em português. *Idem*, Artur Ramos, *O negro brasileiro*, cit., ps. 271-280. A respeito das crenças dos povos primitivos sobre o destino dos gemeos, ler E. Westermarck, *L'origine et le développement des idées morales*, I, ps. 403 *passim*, Paris, 1928.

W. Schmidt (*Etnologia Sul-Americana*, ps. 197 *sq.*, São Paulo, 1924), faz derivar o mito dos gemeos do culto lunar, fundamental na chamada *cultura do arco* (ou *cultura matrilinear livre*). Um deles representa a lua clara; o outro a lua escura. E observa que Ehrenreich esclarece ser a lenda dos gemeos menos elaborada, ou estar ela já diluida, entre os povos superiores da zona andina, em consequencia da religião solar, que absorveu todos os outros cultos. O mito dos gemeos existe entre os tupis, os guaraios, os mundurucus, os juracaris, os bacairis, os tamanacus, os giraras, os araucanos e, aparentemente, também entre os carajás.

H. v. Bracken ("Os mitos dos gemeos", em *Actas Ciba*, p. 13, n.º 1, jan. de 1940) observa que o motivo dos gemeos encontra-se representado escassamente nas tradições e contos dos modernos povos civilizados: quanto mais os gemeos são considerados pessoas comuns, tanto menos despertam o interesse popular.

Métraux voltou ao assunto dos gemeos em *Twin Heroes in South American Mythology,* cit., identificando-os com os herois-civilizadores. Artur Ramos (*A organização dual entre os indios brasileiros,* p. 51, Rio, 1945) tambem repisou o tema, lembrando a conexão entre o mito e a organização social dos indigenas.

(*b*) A respeito dessas duas personagens, cf. F. Denis, *o.c.,* nota às pgs. 138-140. Diz F. Denis que *Tamendonare* tem alguma semelhança com o Viracocha dos peruvianos.

Simão de Vasconcelos (*o.c.,* p. 35, *Liv. Prim. das Not.*) escreve *Tamanduaré,* que Teodoro Sampaio diz significar "o que imita o tamandoá" (o.c., p. 268), ou, ainda "aquele que fundou o povo". Da lenda de Tamandaré, aproveitou-se José de Alencar para o epilogo do casal apaixonado, salvo numa palmeira arrebatada pela correnteza da enchente.

À p. 32, Métraux, por um lapso, escreve "Tamendonare, *vaillant et belliqueux*", etc., querendo referir-se a *Aricoute.* Fiz a correção.

(*c*) Provavelmente, trata-se da inajá, palmeira (*Maximiliana regia,* M.), que C. d'Abbeville escreve *ynaia,* tambem chamada anajá. A anajá tem outra classificação: é a *Pindarea concinna,* Rodr.

(*d*) F. Denis, *o.c.,* nota à p. 143, diz que o sentido dessa frase *é o lugar onde os mortos queimam, ou fazem secar o peixe "alain".*

(*e*) Aliás, *surubim, surubi* ou *sorubim,* silurida dos rios brasileiros (*Platystoma tigrinus*).

Capítulo iii

mitos cósmicos e mitos da criação

a destruição do mundo

no mito transmitido por thevet,(1) (n.a) há referências a duas destruições sucessivas do

mundo. Na primeira vez, o universo teria sido consumido pelo fogo, que *monan* fez descer do céu, "afim de punir os homens por sua ingratidão para consigo". A superfície terrestre, até então inteiramente plana, foi remexida e solapada pela ação do calor. Só um homem se salvou do desastre: *irin-magé*. *Monan* conservara-o no céu, durante todo o tempo em que perdurou o abrasamento da terra. *Irin-magé*, tendo suplicado a *monan* que repusesse a terra em seu estado primitivo, este provocou abundante chuva com o objetivo de extinguir o incêndio por ele ateado. As águas do dilúvio escoaram-se por entre as depressões, que sulcavam a terra, formando-se assim os rios e o mar. A salinidade oceânica foi causada pelas cinzas, diluídas nas águas.

Monan deu uma mulher a *irin-magé* e desse casal se originou a humanidade, que repovoou o globo após o cataclismo.
(p. 92)
A cosmogonia de thevet traz, ainda, outra versão do dilúvio, que é, provavelmente, uma duplicata da primeira. Essa nova destruição do mundo foi causada por *tamendonare* , irritado contra seu irmão *aricoute*, que lhe havia atirado o braço de um inimigo morto. Nesse instante, a aldeia onde ambos se achavam fora arrebatada ao céu e *tamendonare* "bateu tão rudemente na terra a ponto de fazer jorrar uma enorme e alta fonte de água, que em pouco tempo cobriu as colinas e oiteiros e parecia ultrapassar a altitude das nuvens". Fugiram os dois irmãos para as montanhas, a fim de escapar à inundação, achando que o melhor refugio era o cume das árvores. *Tamendonare* subiu, em companhia de sua mulher, ao píncaro de uma palmeira de nome *pindo* e *aricoute*, seguido igualmente da sua, trepou-se em um jenipapeiro. Quando *aricoute* desejava saber se as águas haviam baixado, lançava, de tempos em tempos, frutos do jenipapeiro ao pé da árvore. Depois foi a terra repovoada pelos dois manos.

Staden,(1) _(n.a) cardim,(2) _(n.a) marcgrave(3) _(n.a) e nieuhof(4) _(n.a)aludem a esse mito e falam do dilúvio universal, do qual, segundo as tradições dos tupinambás, só teriam escapado um irmão e sua irmã grávida. Ambos subiram ao alto de um jenipapeiro, repovoando em seguida o mundo. Vasconcelos(5) _(n.a) completa as indicações dando-nos o nome desse homem privilegiado, que não é outro senão *tamendonare* . Advertido por *tupan* da iminência do dilúvio, *tamendonare* ter-se-ia refugiado, com
(p.93)

A sua família, em uma palmeira, cujos frutos o alimentaram até o momento em que pôde descer à terra.

A destruição da terra pelo fogo e, depois, pela água é uma tradição comum a numerosas tribos túpicas(a). _(n.a) as modalidades e causas desses cataclismos são contados algumas vezes diferentemente, de acordo com as respectivas regiões. Os apapocuvas atribuíam a destruição a *ñanderiquey*, causa direta da primeira catástrofe que aniquilou a terra. Esse personagem, tendo retirado um dos esteios em que repousava o globo, o mesmo foi consumido pelas chamas e, depois, inundado pelas águas do mar. O poderoso feiticeiro, *guyraypoty*, teve muita sorte em poder elevar-se até o céu, acompanhado dos seus e de sua casa de dança.(1) _(n.a)

para os chiriguanos, é *aguara-tunpa* quem destrói o mundo. Com tal finalidade, põe fogo aos campos e florestas, fazendo, em seguida, cair sobre a terra chuva torrencial. As únicas pessoas salvas do dilúvio são uma menina e seu irmão, que os índios tinham tido a prudencia de ocultar em uma cabaça.(2) _(n.a) à maneira dos tupinambás, os chiriguanos conheciam duas versões do mito. A segunda lembra a de *irin-magé*. Ao momento em que a terra era submersa pelas águas do dilúvio, um único homem, *araparigua*, foi salvo, graças a *tupan*, que o transportou para o céu, só voltando do firmamento depois de ser o mundo repovoado. Em seguida, tendo praticado toda sorte de abusos e estando ameaçado pelos homens, *araparigua* tornou a dever a sua salvação a *tupan*, que o levou definitivamente para o céu.(3) _(n.a)
(p. 94)
O dilúvio dos tembés foi precedido do seguinte incidente: certo homem, que tinha o dom de transformar-se em abutre, levara para o céu a casa, onde seus parentes se haviam reunido para dançar. As demais pessoas afogaram-se, com exceção de algumas que, refugiadas em uma palmeira, ficaram nela suspensas por muito tempo. Sua tarefa consistia em lançar frutos à terra a fim de verificar se as águas haviam decrescido, até que foram, afinal, transformados em rãs.(1) _(n.a) esses índios tembés narram, ainda, a história do dilúvio de um modo mais consentâneo às tradições de seus irmãos raciais. Uma criança (dizem) tocou fogo à água do rio com um archote, que determinado homem lhe havia dado. E assim se abrasou a terra. Uma mulher grávida conseguiu ocultar-se, em companhia de seu menino, nos ramos de uma bananeira, que as chamas pouparam. Quando cessou o incêndio, saiu a mulher de seu esconderijo, encontrando, em seguida,

raízes de mandioca. Mas a terra foi logo inundada por chuvas torrenciais, salvando-se a mulher e o menino em uma canoa. O menino, após o dilúvio, desposou a própria filha.(2) _(n.a)

o mito do dilúvio, tal como é contado pelos chipaias, liga-se inteiramente à vida dos gêmeos, filhos do demônio *kumããri*. *Kuñarima* e *arubiatá*, tendo quebrado dois vasos, que continham a única reserva de água existente nesse tempo fabuloso, provocaram a cólera do pai, o qual, em seu furor, inundou toda a terra. Para completar a obra de destruição e punir os filhos, o velho, por outro lado, ateou fogo às colheitas. O mundo transformou-se, então, num só braseiro ardente.
(p. 95)
Kuñarima extinguiu o incêndio, aspergindo as chamas com uma espécie de hissope feito das plumas de diversas aves.(1) _(n.a)

os arés (guaranis mestiçados com os gês) só conservaram do mito dos seus ancestrais o tema do homem refugiado na palmeira, cujos frutos lhe serviram de alimento durante todo o dilúvio.(2) (n.a)

viu-se, finalmente, que os itatins ou guaraius informaram aos missionários a respeito de um cataclismo, ao curso do qual *pai tacur* e *pai amandre* foram arrebatados para não se sabe onde.(3) _(n.a)

através de todas essas diferentes versões concernentes ao mito do dilúvio, entre os tupis-guaranis, verifica-se que só dois elementos aparecem com relativa constância: o da destruição da terra pelo fogo e pela água e o da estreita relação existente entre os gêmeos e o cataclismo.

A criação da humanidade

o mito da criação da humanidade só chegou ao nosso conhecimento através de uma vaga alusão de thevet,(4) _(n.a) em seu ms. Inédito(b): _(n.a) "são as nações todas umas diferentes das outras. Existem os chamados tapuités, isto é, homens para comer(c). _(n.a) e dizem os tupiniquins que foram os mesmos feitos com tições de fogo,

por um dos *maires*, para o fim de servirem de presa e passatempo aos primeiros, ou lhes servirem para os seus exercícios bélicos".

(p. 96)

Nenhuma tradição relativa a tal assunto foi recolhida de outras tribos tupis. Os homens surgem, em seus mitos, como contemporâneos dos heróis lendários (não propriamente os heróis-criadores), já os encontrando, em dado momento de suas aventuras, povoando a terra. Só os mundurucus fazem exceção à regra, pois contam que a humanidade fora extraída do chão através de um buraco, que *rayrú* fez na crosta terrestre. Por esse artifício, pôde ele descobrir os seres existentes no subsolo e içá-los com uma corda de algodão.(1) _(n.a)

a origem do fogo

dois mitos, referentes ao fogo, tiveram curso entre os tupinambás. No primeiro, conta-se que *monan* guardou o fogo no dorso de uma preguiça, de onde o tiraram os dois irmãos, *tamendonare*e *aricoute*, para o fim de entregá-lo aos homens.

O caráter etiológico dessa tradição é evidente e não passou despercebida aos olhos de thevet,(2) (n.a) quando este observa que o costado da *aï* parece, ao longe, ter sido crestado pelas chamas(d). _(n.a) segundo outra versão, o uso do fogo e a maneira de produzi-lo teriam sido revelados à humanidade por um caraíba, *maire-monan*, ou *bicbotou*, que thevet identifica com o trovão.(3) _(n.a)

os mitos da origem do fogo(e), _(n.a) recolhidos em outras tribos tupis-guaranis, fazem parte de um ciclo muito diferente. Os apapocuvas atribuem a aquisição

(p. 97)

Do mesmo à *ñanderiquey*, que, auxiliado pelo sapo, conquistou-o aos abutres.(1) _(n.a)idêntica versão desse motivo foi contada a nordenskiöld,(2) _(n.a) por ocasião de sua estadia entre os guaraius. Os chiriguanos veem, igualmente, no sapo o aliado, que lhes teria dado o fogo(3) _(n.a) (o episódio dos abutres não existe entre os referidos índios, em relação com o mito do qual me ocupo). Os tembés(4) _(n.a) e os chipaias(5) _(n.a) consideram aquelas aves os detentores do precioso elemento e a tradição a respeito do modo como foi o fogo roubado coincide com a dos guaraius e a dos apapocuvas.

Como se pode ver, através da curta análise comparativa, o antigo tema tupi do rapto do fogo, na mitologia tupinambá, parece ter sido refundida ao todo. Sua originalidade explica-se quer por empréstimo, quer por criação independente e inteiramente local.

Mitos astrais

a forma das diferentes constelações, assim como o aspecto de certas estrelas, sugeriram aos tupinambás diversas comparações, que eram expressas por determinados apelidos. Mitos explicavam, provavelmente, essas aparentes analogias. Claude d'abbeville(6) (n.a)conservou-nos dois.

Certa estrela vermelha, que seguia de perto a lua, tinha o nome de *laouäre*(f), (n.a)palavra que claude d'abbeville
(p. 98)
Traduziu por *cão*, mas que, em realidade, significa *jaguar*. Quando a lua se ocultava, diziam os tupinambás que o cão a perseguia com o fim de devorá-la. Se o disco lunar tornava-se avermelhado, acreditavam que esse planeta estava muito seriamente ameaçado pelo jaguar. Os antigos guaranis, do mesmo modo, tinham certeza de existir no céu um tigre, ou enorme cão, que, em certas ocasiões, devorava a lua ou o sol, - causa do que chamamos os eclipses.(1) (n.a) seus atuais descendentes, os apapocuvas, falam de um jaguar celeste, azulado e semelhante ao cão, que destruirá a humanidade, começando por atacar o sol e a lua. Vive, atualmente, debaixo da rede de *ñanderuvuçú*(2). (n.a) os chiriguanos transmitiram aos chanés o mito de seus antepassados, os guaranis, explicando, do mesmo modo, os eclipses como tentativas feitas pelo jaguar de duas cabeças no sentido de devorar a lua. E contam que o jaguar-chefe, decapitado pelos avós dos índios, a lua o ressuscitou, guardando e ocultando sua cabeça. Esse monstro, chamado *yagua rogu*, ataca a lua, sua benfeitora, não obtendo resultado em sua empresa graças ao alarido, feito pelos homens, para afugentá-lo.(3) (n.a)

os guaraius partilham, nesse ponto, as crenças de seus irmãos do sul.(4) (n.a)

"conhecem os tupinambás (diz claude d'abbeville) uma constelação chamada *yandoutin*, isto é, o avestruz branco, formada de algumas estrelas bem grandes

(p. 99)
E muito luzentes. E como quer que essa constelação possua várias estrelas em forma de bico de ave, os maranhenses fingem e afirmam que a mesma quer devorar os referidos astros, a que dão o nome de *ouyra oupia*". O citado cronista descreve-nos, ainda, todas as constelações e astros conhecidos dos tupinambás, dando para cada uma delas ou deles o respectivo nome indígena, seguido de sua tradução. Essa lista permite supor a existência de numerosos mitos, irremediavelmente perdidos.

Os chiriguanos chamam ainda a parte da via-láctea, próxima ao cruzeiro-do-sul, de *yandurape*, - o caminho dos avestruzes. O cruzeiro-do-sul e algumas estrelas vizinhas são designadas pelo nome de *yanduinyaka* (a cabeça do avestruz)(1). (n.a) para os guaraius, o cruzeiro-do-sul é igualmente um *nhandu*.(2) (n.a)

os tupinambás (diz thevet, em seu ms. Inédito),(3) (n.a) "dizem que o sol e a lua têm algum poder, mas não sabem dizer qual seja ele". Em outro mito, já referido, o sol aparece dando ordens às estrelas, embora esteja subordinado à lua, "que tais selvagens consideram o principal dos corpos celestes e o primeiro dos elementos".(4) (n.a) já se viu igualmente, que os tupinambás lhe dão um aspecto antropomorfo, *ad instar* dos chiriguanos e dos chipaias.(5) (n.a)

nimuendajú(6) (n.a) assegura ter encontrado entre os apapocuvas traços de um culto embrionário do sol. Suas
(100)
Provas são bastante convincentes, mas os trechos atrás citados não permitem aplicar semelhantes conclusões aos tupinambás, embora o culto solar pareça já ter existido entre os antigos guaranis.

As plêiades possivelmente foram objeto de crenças particulares entre os tupinambás. Pois esses índios estavam convencidos, sobretudo, de que as plêiades favoreciam o crescimento da mandioca.(1) (n.a)
(p. 101)

NOTAS AO CAPITULO III

(Estevão Pinto)

(*a*) De acordo com a mitologia dos tupinambás, revelada por Thevet, *Tamendonare*, para salvar-se do diluvio, refugia-se em uma palmeira de nome *Pindona* (Métraux escreve *pindo*) e seu irmão em uma arvore chamada *Genipar*. As referencias de Cardim (*o.c.*, p. 160) não esclarecem o assunto. Staden (*Viagem do Brasil*, ps. 154-155, Rio, 1930) afirma que os sobrevi- ventes salvaram-se, uns em canoa, outros em arvores altas; Marcgrave (*Historia Natural do Brasil*, p. 278, São Paulo, 1942), finalmente, nota que as duas unicas pessoas salvas foram um indio e sua irmã prenhe, esclarecimentos repetidos por J. Nieuhof (*Memoravel Viagem Maritima e Terrestre ao Brasil*, p. 314, São Paulo, 1942). Sobre a contribuição de S. Vasconcelos já escreveu Métraux. A palmeira é em Léry *pindá* (*Viagem à Terra do Brasil*, p. 172, São Paulo, 1941). Trata-se, na verdade, do *pindó*, ou *pindoba* (*Attalea compta*, Mart.). *Pindona*, no original de ms. de Thevet, deve ser erro tipografico, por *Pindova*. O *Genipar* é o nosso *jenipapeiro* (*Genipa americana*, L.). O autor do *Compendio Narrativo do Peregrino da America*, Nuno Marques Pereira (II, Rio, 1939, ps. 29-30) fala vagamente no diluvio, de que escaparam alguns indigenas, refugiados "em um monte em cima de uma palmeira". Segundo informa o padre M. da Nobrega (*o.c.*, ps. 91 e 101), ora todos os indios morreram, exceto uma velha, ora apenas se salvou um casal, que subiu a um pi-

nheiro. Já na carta de Inacio de Tolosa (cit. por Serafim Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil,* II, p. 18, Santos, 1938), um principal provocou o diluvio, de que escapou apenas ele, fazendo uma casa de folhas bem tapada. Apoiando-se em Gustavo Barroso (*Mythes, Contes et Légendes des Indiens — Folklore brésilien,* Paris, 1930, ps. 68-74), acrescenta o padre Serafim Leite que, no Brasil, há pelo menos cinco formas de tradição do diluvio: a dos tupis, a dos caxinauás, a dos padauiris, a dos bororos e a dos pamaris.

Na mitologia dos bororos, salva-se só um homem que, depois, repovoa a terra graças a seu casamento com a veada (A. Colbacchini & C. Albisetti, *Os Bororos Orientais,* ps. 200-201, São Paulo, 1942); o mito dos carajás é mais complexo (cf. Fritz Krause, *In den Wildnissen Brasiliens,* p. 346, Leipzig, 1911). Herbert Baldus (*Ensaios de Etnologia Brasileira,* ps. 206-212, São Paulo, 1937) estuda os mitos dos tapirapés, dos apapocuvas, dos chipaias, dos mbiás do Paraguai Oriental, dos guaiaquis, dos tembés, etc. Um apanhado geral do assunto encontra-se em Luís da Camara Cascudo, *Informação de Historia e Etnologia,* ps. 121-146, Recife, 1944, em que há referencias ao mito entre os macuxis, os itamiras, os tarianas, os apinagés, os caingangs, os pamaris e outros. O cataclismo dos caxinauás vem em J. Capistrano de Abreu, *rã-txa hu-ni ku-ĩ,* ps. 481-506, Rio, 1944. J. Imbelloni (*La esfinge indiana,* ps. 205-207, Buenos Aires, 1926), faz a critica de teoria heliolitica de Elliot Smith, aplicada às legendas diluvianas.

A maneira de produzir o diluvio batendo na terra, provavelmente com o pé, como o fez Tamandaré, é, segundo observa Alexandre H. Krappe (*La genèse des mythes,* ps. 321-322, Paris, 1938), uma das fontes mais comuns na tradição universal.

E' preciso observar, ainda, que, antes do diluvio, segundo a mitologia tupinambá, houve um incendio mundial. Essa outra tradição é comum aos carajás, aos tapirapés, aos iuracares, aos

taulipangs, aos apapocuvas, aos chiriguanos, aos tembés, aos chipaias, aos tobas, aos tumereás e aos ipurinás (H. Baldus, *o.c.*, ps. 216-223).

Referentemente aos mitos do diluvio em particular e aos mitos indigenas americanos em geral, cf. Alex Calcott, *Treatise on the Deluge*, Londres, 1768; J. G. Müller, *Geschichte der amerikanischen Ur-religionen*, Bâle, 1867; Brett, *Legends and Mythes of the Aboriginal Indians of Guyana*, Londres, 1880; C. F. Hartt, *Amazonian tortoise myths*, Rio, 1875 e "Contribuições para a etnologia do vale do Amazonas", em *Arquivos do Museu Nacional*, VI, Rio, 1885; Powell, "Sketch of Mythology of the American Indians", em *Rep. of Bureau of American Ethnology*, n. 1, Washington, 1881; J. Barbosa Rodrigues, "Lendas, crenças e superstições", em *Revista Brasileira*, Rio, 1881 e "Poranduba amazonense", em *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio, XIV, 1890; Daniel G. Brinton, *American Hero-myths. A study in the native Religions of the Western Continent*, Filadelfia, 1882 e *The Myths of the New World*, Filadelfia, 1896; Carlos von Koseritz, *Bosquejos etnológicos*, Porto Alegre, 1884; E. R. Emerson, *Indian Myths ... of the Aborigenes of America*, Boston, 1884; E. Stradelli, *Eiara. Leggenda tupi-guarani*, Piacenza, 1885 e "Vocabularios da lingua geral", cit., 1929; Santana Neri, *Folk-lore brésilien*, Paris, 1889; Franz Boas, *Indianische Sagen von der Nordwestküste Amerikas*, Berlim, 1895; J. Curtin, *Creation Myths of Primitive America in relation to the Religions History and Mental development of Mankind*, Boston, 1898; Andree, *Die Flutsagen*, Braunschweig, 1891; T. Koch-Grüngerg, "Zur Animismus der südamerikanischen Indianer", em *Internat. Arch. für Ethnogr.*, XIII, 1900; P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker*, Berlim, 1905; V. G. Callegari, "La tradizione Azteca del Diluvio", em *I. R. Accademia degli Agiati*, Revereto, 1906; Lewis Spence, *The Mythology or Anciant Mexico and Peru*, Londres, 1907 e *The Myths of the North american Indians*, Londres, 1914; Nimuendajú, "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Re-

ligion der Apapocúva Guaraní", em *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVI, Berlim, 1914 e *Sagen der Tembé-Indianer*, *ib.*, XLVII, Berlim, 1915; Afonso Arinos, *Lendas e tradições brasileiras*, São Paulo, 1917; Carlos Teschauer, *Poranduba rio-grandense*, Porto Alegre, 1921; C. Morris, *Stories from Mythology: North America*, Boston, 1924; Ch. Ricci, "Religiones y mitos primitivos de América", em *Humanidades*, IX, La Plata, 1924; Donald A. Mackenzie, *Myths of precolumbian America*, Londres, 1924; H. Kunike, "Die Herkunft der amerikanischen Flutsagen," em *Der Erdball*, II, 12, Berlim, 1928; M. Gusunde, "Das Brüdespaar in der südamerikanischen Mythologie", em *Congresso Internacional de Americanistas*, XXIII, New York, 1928; A. Brandão de Amorim, "Lendas em nheêngatu e em português", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, CLIV, Rio, 1928; A. H. Krappe, *Mythologie Universellë*, Paris, 1930 (ps. 426 *sq.*); A. Métraux, "Mitos y cuentos de los indios Chiriguano," em *Rev. del Museo de la Plata*, Buenos Aires, XXXIII, 1931; Henry Brocher, *Le mythe du héros et la mentalité primitive*, Paris, 1932; Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1935; Jorge Bahlis, *Religiões amerindias*, Porto Alegre, 1937; Basilio de Magalhães, *O folclore no Brasil*, Rio, 1939 (com vasta bibliografia).

Recentemente, foi publicado em São Paulo o estudo de Herbert Baldus, *Lendas dos indios do Brasil*, 1946, cf. comentarios do mesmo autor. Baldus prefaciou, tambem recentemente, a obra citada de Nimuendajú, *Leyenda de la Creación*, etc., S. Paulo, 1944.

(*b*) Sobre as lendas da formação da humanidade, na indiaria brasileira, cf. o interessante estudo de Luís da Camara Cascudo, *o.c.*, ps. 97-117.

(*c*) No texto, *Tapouyeste*. São os chamados *Tapouytin* de Abbeville, *o.c.*, p. 236, isto é, os barbaros brancos.

(*d*) Thevet escreve ainda de três modos a palavra tupi designativa da preguiça — *haüt*, *haü* e *haüthi* (*Singularidades*, cit.,

p. 307), que em *Anchieta* e em Simões de Vasconcelos é *aig*, em Gabriel Soares de Sousa *ahy*, em C. d'Abbeville *unaü*, em G. Marcgrave *unáu* e em J. de Léry *Hay*. Explica Tschudi que *ai* é voz onomatopaica. Cf. notas de A. de Alcantara Machado (em Anchieta, *Cartas*, cit., p. 137) e de José Honorio Rodrigues (em Nieuhof, *o.c.*, p. 37). Thevet refere-se à especie *Bradypus tridactylus* L.

O colorido dos macacos varia de acordo com os individuos. Alguns têm mesmo a cabeça avermelhada, com os membros e a cauda rufos (Eurico Santos, *Entre o gambá e o macaco*, p. 272, Rio, 1945).

(*e*) O mito da origem do fogo, narrado pelos apapocuvas-guaranis, chiriguanos, tembés e chipaias, merece um comentario maior do que o feito por Métraux.

Ñanderiquey, tendo-se fingido de morto, os urubus, apesar de advertidos por um deles, preparam um fogo para assar o suposto cadaver. Realmente, quando as aves lançam o heroi apapocuva à fogueira, este debate-se, jogando brasas em todas as direções. Nessa ocasião o sapo, a mandado de *Ñanderiquey*, devora um tição, que depois é obrigado a vomitar.

Os chiriguanos contam que, antes do diluvio, o sapo teve a precaução de refugiar-se em um buraco, levando consigo, na boca, tições, conservados acesos pelo sopro do seu halito. Desse modo, quando a face da terra tornou-se enxuta, o sapo deu aos dois sobreviventes da catastrofe as brasas ardentes.

Dizem os tembés que o fogo era, outrora, propriedade de uma especie de gavião. Os indios, que até então assavam carne ao calor do sol, resolveram roubar o fogo. Para tal fim foi morta uma anta e, no momento em que os abutres preparavam-se para assar a carne desse animal, os tembés cairam, de emboscada, sobre a fogueira, embora em vão, pois os urubus puderam escapar a tempo. Só na segunda tentativa, é que os tembés conseguem

roubar o fogo, ocultando o seu feiticeiro em um abrigo de caça, perto do tapir morto. O feiticeiro, no momento oportuno, pôde furtar um tição.

Segundo os chipaias, foi o seu heroi-civilizador, *Kumafari*, quem roubou o fogo ao gavião-de-anta, que voava com um tição preso às suas garras. A principio, *Kumafari* fingiu-se morto, mas não teve sorte. Uma segunda tentativa, em que o heroi se transformou em veado, ainda não deu resultado. Mas *Kumafari* era teimoso: enterrou os braços na terra, os quais se transformaram em dois galhos, com cinco ramos cada um. O gavião veio direitinho repousar o seu tição em um dos galhos e, assim, os tembés obtiveram o fogo.

Entre os caribes, ou caraibas, foram recolhidas muitas lendas sobre a origem do fogo. Cf.: Koch-Grünberg, *Von Roraima zum Orinoco*, Berlim (1916-1917), vol. II (refere-se aos taulipangs, entre os quais o fogo era guardado por uma velha, assim como aos arecunas, que roubaram o fogo ao *mutug, Prionites momomata;* K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlim, 1894 (quanto aos bacairis, cuja astucia foi furtar o fogo à raposa do campo).

A respeito da mesma lenda, entre outros indigenas sul-americanos, cf. J. G. Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, ps. 152-166, Paris, 1931.

O *mutug*, a que se refere T. Koch-Grünberg, é provavelmente o mutum-poranga (*Crax alector* L.), ou o guira guainumbí de Marcgrave, identificado com a juruva (*Momotus momota* L.).

Os guajajaras, que habitam as florestas tropicais do Maranhão, são parentes dos tembés do rio Gurupi. Ambos os grupos se consideram *tenetearas*. A mitologia dos guajajaras (diz Charles Wagley, "Notas sobre a aculturação entre os guajajara", em *Boletim do Museu Nacional*, n. 2, jun. de 1943, p.

10, Rio) é tambem muito rica, embora mostre "a influencia iberica e negra" em relação à primitiva cultura. Entre os seus mitos, figuram o dos gemeos *Maira ura* e *Mukwura ura*, o da origem do fogo (roubado aos urubus), etc.

(*f*) Léry (*o.c.*, p. 129) escreve *Ian-ou-are*, que é realmente o jaguar, em quichua *yahuar*. Trata-se da estrela-da-tarde, a vesper. Cf. C. d'Abbeville, *o.c.*, p. 247.

(p. 108)

Capítulo iv

tupã, o demônio do trovão

quando os missionários quiseram encontrar na língua dos tupinambás uma expressão correspondente a "deus", escolheram, à falta de melhor, a palavra de *tupan*. Nobrega,(1) _(n.a) vasconcelos,(2) _(n.a) marcgrave(3) _(n.a) e muitos outros autores atribuíam a esse nome o sentido equivalente a "coisa sagrada, misteriosa e excelente", aplicável especialmente ao trovão e aos relâmpagos, nos quais os indígenas viam a manifestação de um poder invisível.

Claude d'abbeville(4) _(n.a) afirma, por outro lado, que *tupan* não é outro senão o autor do trovão e dos relâmpagos e thevet(5) _(n.a) observa mesmo que os índios "fazem menção de um grande senhor, que, em sua língua, chamam de tupã, o qual lá de cima faz chover e trovejar". Em seu ms. Inédito,(6) _(n.a) o mencionado autor acrescenta:

(p. 109)

centa: "Chamam a Deus *Toupan* e não crêem haver outro poder que produza as chuvas, os trovões, o bom tempo, ou mesmo que possa fazer brotar nenhum fruto".

Cardim [1] considera *Tupan* como um deus particular e acrescenta que é dele que os selvagens pretendem ter recebido o pau de cavar e as plantas pelos mesmos cultivadas. Cardim, aliás, não é o unico a confundir o demonio do trovão com o heroi-civilizador (*a*). Haja visto a passagem de Thevet, atrás citada, por onde se vê que *Bicbotou,* de quem se diz ter ensinado aos homens a fazer o fogo, é considerado a propria personificação daquele fenomeno.[2] Marcgrave [3] atribue a *Tupaberaba,* — o relampago — a origem da agricultura e o conhecimento do pau de cavar. Se, nesses três casos, o trovão, ou, o que dá no mesmo, o raio, é confundido com o heroi-civilizador, — isso se deve, sem duvida, ao erro cometido pelos colonos brancos, os quais, convencendo-se de ser *Tupan* o grande deus dos tupinambás, atribuiram-lhe todas as ações que, na intenção dos seus informadores, deviam ser levadas em conta do Ancestral.[4]

Yves d'Évreux, procurando investigar qual a representação que os indios davam a *Tupan,* propôs-lhe diversas questões a respeito de sua natureza e dos seus atributos. Responderam os selvagens que *Tupan* provocava as tempestades e enviava o raio, não sendo como o vulgar dos homens, pois do contrario não poderia locomover-se com tanta rapidez, correndo, quando troveja, "de oriente para ocidente, a ponto de estar,

Nessa ocasião, ao mesmo tempo em toda a parte, tanto na frança como em nossos céus". Para o autor anônimo da *informação do brasil*,(1) (n.a) os tupinambás não reconheciam outro deus, senão o trovão.

A identificação de *tupan* com o trovão, que personifica, não sofreu nenhuma dúvida. Resta apenas saber se o lugar por ele ocupado, na mitologia tupinambá, corresponde ao papel, que os missionários procuraram dar-lhe. A esse respeito possuímos precioso

documento: o mito tupinambá transmitido por thevet, no qual *tupan* só aparece incidentemente e na qualidade de personagem de segunda ordem. Quando os homens queimaram seu herói-civilizador (conta thevet),(2) _(n.a)"provocaram um milagre, pois a sua cabeça abriu-se com tão grande impetuosidade e tão horroroso estrondo que o estampido atingiu o céu e a *tupan*". "e daí (dizem) vieram os trovões e os relampagos, não tendo o relampago, predecessor do trovão, senão a significação do fogo pelo qual *maire* foi consumido".

Dois fatos merecem reparo: primeiramente, a associação que a passagem estabelece entre *tupan* e o trovão; em segundo lugar, a relação existente entre o fenômeno e um dos incidentes da vida daquele herói-civilizador, ou dos demais heróis-civilizadores. O texto desse episódio é obscuro e só explicável se supusermos ter sido *tupan* (e não o trovão, como fenômeno) quem foi criado em seguida a essa metamorfose, que pode ser enfileirada no número das múltiplas transformações sucessivas sofridas pelos ancestrais míticos.

O desfecho de um mito guaraiu, que explica a origem do trovão, apresenta notáveis analogias com o final do episódio transcrito por thevet. Certa velha, que

(p. 111)

Vivia solitária, em sua oca, tinha o costume de trucidar a todos aqueles a quem dava hospitalidade. Um homem, porém, conseguindo escapar, deu o alarme, na aldeia, cujos habitantes correram logo a incendiar a morada da ogra; esta, ao pegar fogo, elevou-se para o céu. Quando chove ou relampeja, dizem os guaraius ser a velha, que saiu e pôs-se a correr de lá e para cá.(1) _(n.a)

tupan está longe, pois, de ser uma noção implicando a ideia do sagrado. É uma espécie de gênio ou demônio, que não era objeto de nenhum culto e ao qual não se dirigia nenhuma prece. A respeito desse último ponto concordam todas as nossas fontes.

Aos indígenas não passou despercebida a diferença, que separava *tupan* do deus falado pelos missionários e por eles identificado como o herói-civilizador. "se alguem lhe fala de deus (diz thevet),(2) _(n.a) como o fiz algumas vezes, escutam atentos e admirados, indagando se não se trata do profeta, que lhes ensinou a plantar suas grossas raizes de nome *hetich*"(b). _(n.a)

o silêncio, que os antigos cronistas guardam a respeito do atributo e das atividades de *tupan*, prova quanto o seu caráter não ficou bem definido aos olhos dos próprios índios. Ainda mais, - que o seu poder era restrito. Essa hipótese, sugerida pelos citados textos, encontra inteira confirmação nos mitos dos guaranis (apapocuvas) modernos.(3) (n.a)

tupan ocupa, na cosmogonia desses índios, papel análogo ao que lhe é atribuído no mito de thevet. Só se fala dele de passagem e sem emprestar-se muita
(p.112)
Atenção à sua atividade. É imaginado como um homenzinho, baixo e rechonchudo, de cabelos ondulados. É o caçula dos filhos do herói-civilizador *ñanderuvuçú*, havido de sua mulher *ñandecy*. *Tupã* é muito chegado à mãe, por ordem de quem deixa a sua casa, situada a oeste, para ir morar no este, onde vive a velha. Cada viagem de tupã, através do firmamento, provoca tempestades. O som do trovão é produzido pela bacia oca, onde ele se assenta e da qual se serve, à feição de uma canoa, quando tem de transpor a extensão do céu. O longo botoque de resina, que traz ao lábio inferior, lança raios a cada um dos seus movimentos. Em seu barco tomam lugar dois servidores, muitas vezes assimilados aos tapã, aves, segundo os índios, anunciadoras da tempestade. A tormenta só passa quando *tupã* chega diante da casa materna, onde, todavia, seu tembetá continua a provocar relâmpagos.

Esses detalhes concordam muito bem com o que yves. D'évreux conta a respeito dos movimentos rápidos de *tupan*. É possível supor, pois, que os tupinambás representavam-no qual um gênio habitante do ar; cada um dos seus deslocamentos causava tempestades.(1) (n.a)

a personalidade de *tupan* parece ser uma criação peculiar aos tupis da costa do brasil e do paraguai.
(p.113)
Não se encontra em nenhuma tribo desse grupo linguístico qualquer mito, em que apareça um demônio dirigindo diretamente a produção dos trovões. A única exceção deve ser feita a favor dos guaraius e dos chiriguanos. Estes últimos creem que o fenômeno é obra de um gênio, ao qual dão o nome de *chiquéritunpa*, representado sob os traços de poderoso feiticeiro, que - com sua irmã e seus filhos, tanto pode ser um benfeitor quanto um inimigo

da humanidade. Quando troveja, afirmam os chiriguanos ser *chiquéritunpa* que está em via de marchar.(1) _(n.a) os cainguás conservam ainda vagas ideias sobre as relações de *tupan* com o trovão. Observam que deus (a quem chamam, à maneira dos cristãos, de *tupan*) manifesta sua cólera por meio do trovão, rogando ao mesmo lhes dê caça abundante e não lhes destrua as árvores de mel.(2) _(n.a)

várias hipóteses podem ser adiantadas no sentido de explicar a bizarra associação de ideias, por meio da qual os missionários chegaram a dar a essa personificação do trovão os atributos do deus cristão. Talvez tivessem eles perguntado aos indígenas qual era a divindade, que acreditavam residir no céu. Os silvícolas teriam respondido, naturalmente, ser *tupan*. A confusão aumentaria quando os padres começaram a falar aos índios do caráter celeste de seu deus e do poder do mesmo sobre os elementos. Seja como for, a palavra *tupan* conheceu uma estranha fortuna e está, hoje em dia, em uso entre todos os indígenas cristianizados, da argentina às guianas.
(p.114)

NOTAS AO CAPITULO IV

(ESTEVÃO PINTO)

(*a*) Ao meu ver, não houve nenhuma confusão, por parte de Thevet, ao identificar Tupã com o heroi-civilizador dos tupinambás.

Tupã, possivelmente, simboliza o demiurgo, o ancestral, o antepassado mitico, conforme a lição de Batista Caetano de Almeida Nogueira (em Cardim, *o.c.*, p. 269). Cf. ainda as notas de Capistrano de Abreu (à p. 43 da *Historia Geral* de Porto Seguro, I, 3.ª ed., s/d.) e Eloy Fariña Núñez, "Los mitos guaranies" (em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, II, p. 315, Rio, 1925). Tupã, primitivamente, diz Teodoro Sampaio, significava o "pai alto", o "pai que está no alto" (*o.c.*, p. 9 e 276).

A semelhança de Tupã com Mair-munhã denuncia-se nos predícados sexuais a que se acha ligado, assunto a que dediquei um capitulo em *Os Indigenas do Nordeste,* II, ps. 197 *sq.*, São Paulo, 1938. Tupã, na mitica apapocuva, abandona o oeste para habitar no este, onde se encontra com sua mãe. Nessa viagem provoca tempestades e o botoque de resina, que leva aos labios, lança raios. Quando sobrevinha alguma tempestade, os tupinambás acreditavam que *"cela vienne des ames de leurs parents et amis"*.

Cumpre notar, ainda, que foi Tupã, no dizer do padre Fernão Cardim, quem deu aos tupis "enxadas e mantimentos" (*o.c.*, p. 163), — circunstancia que põe essa personagem na serie dos

herois-civilizadores. Marcgrave atribue a "Tupaberaba" o nascimento da agricultura. Os omaguas identificam Tupã com *Zumé* (*Sumé*). Os mundurucus acreditam que, após a morte, vão para uma especie de mansão celestial (*cabi*), de onde, se precisam tornar à terra, tomam a forma do trovão (A. M. Gonçalves Tocantins, "Estudos sobre a tribu Mundurucus", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, XL, p. 117, Rio, 1877).

(*b*) Na *Cosmographie*, Thevet usa tambem a forma *Yetic*, aliás mais correta. Ocorrem, ainda, as formas *jettica*, *yetĩ*, *yetuca* e *yetica*. Cf. Pedro Henríquez Ureña, *Para la historia de los indigenismos*, etc., p. 32, Buenos Aires, 1938.

A *hetich* é a batata doce (*Ipomea batatas* Lam.).

Capítulo v

os gênios da mata

os seres sobrenaturais, com que se sentiam cercados os tupinambás, pertenciam a duas categorias: uns eram potências malévolas, personificadas, comparáveis aos nossos gênios e demônios; outros compreendiam os espíritos propriamente ditos. Os últimos contavam maior número e só se distinguiam dos primeiros por seu caráter impessoal. É verdade que os missionários e viajantes confundiam-nos constantemente, fazendo de *yurupari* e de *agnan* ora uns diabos, ora um nome coletivo, que designava o mundo dos avantesmas.

Thevet,(1) (n.a) expondo sucintamente, em seu ms., as ideias religiosas dos tupis habitantes das proximidades do cabo de santo agostinho, informa que os mesmos "temiam o diabo, a que davam o nome de giroppaly". E acrescenta que "os silvícolas, que vivem no rio de janeiro e no cabo frio, chamam-no de *agnan*". Marcgrave(2) (n.a) faz, igualmente, sinônimos os nomes de *jurupari* e *anhanga*, traduzindo ambos por diabo. Se buscarmos esse nome na vasta literatura concernente

Aos tupinambás, notar-se-á que os autores, que descrevem os tupis setentrionais, empregam sempre a voz *yurupari* para designar o espírito, ou os espíritos, chamados

pelos cronistas de *aygnan*, *agnen*, *ingange*, *anhangá*, etc. Apesar da identidade de natureza existentes entre os dois seres demoníacos, tratarei de ambos separadamente, pois as fontes referentes ao assunto não são as mesmas.

Yurupari - todos os antigos missionários acordam em considerar *yurupari* uma entidade sobrenatural, correspondente ao diabo na religião católica. "acreditam os índios (diz yves d'évreux)(1) (n.a) que os maus espíritos, ou demônios, vivem sob a dependência de *giropari*. Era ele doméstico de deus, que, por causa de suas maldades, o expulsou e não quis mais saber dele. Esse diabo odeia a humanidade e não vale nada. É ainda o mesmo quem impede que as chuvas caiam a tempo, maltratando os homens, fazendo-lhes medo e atraiçoando-os em suas guerras aos inimigos". Ressalta claramente dessa passagem que *yurupari* era considerado como único em sua espécie; por isso é que tanto me surpreendo quando vejo claude d'abbeville(2) (n.a) indicar, com não menor clareza, ser *yurupari* um nome coletivo, destinado a designar os demônios em geral: "crêem ainda na existência de espiritos malignos, aos quais denominamos diabos, mas que chamam de *ieropary*. Os índios temem-no extremamente. Dizem, de ordinario, falando desses espiritos malignos, que *ieropary* é mau (*ypochu ieropary*) e não presta para nada".
(p. 118)
O último texto é muito mais conforme às legitimas crenças dos tupinambás que o precedente. Primeiramente, corresponde à opinião corrente dos atuais "caboclos" a respeito de *yurupari*; depois, explica os equívocos sobre o assunto e dos quais irei ocupar-me presentemente.

Lendo o que escreveram os dois autores acima citados, a propósito de *yurupari*, ou dos *yurupari*, não se pode fugir à impressão de que ambos os assimilaram constantemente aos espíritos dos mortos, assunto das conversações dos tupinambás. Yves d'évreux,(1) (n.a) por exemplo, conta que *yurupari* "habita as aldeias abandonadas, especialmente os lugares onde estão sepultados os corpos de seus parentes". "e já ouvi dizer a uns poucos desses índios (acrescenta) que, indo colher cajus em certos lugarejos ermos, surgiu *giropary*, dando espantosos gritos e espancando rudemente a alguns dos que os acompanhavam". O mencionado religioso, desejando afastar certas velhas das sepulturas, aonde iam as mesmas todas as tardes, pôs em sua emboscada dois ou três índios, que, saltando inopinadamente dos esconderijos, fizeram acreditar às mulheres que estas se achavam perseguidas por fantasmas. As velhas, de fato, fugiram como loucas,

persuadidas de que tinham "jeropari" em seu encalce.(2) _(n.a) em outra parte, informa ives d'évreux estarem os tupinambás convencidos de que "as almas dos maus são levadas por *giropary*". "são elas (diz ainda) que, em companhia daquele demônio, os atormenta, vivendo nas

(p. 119)

Taperas, nos locais em que são enterrados seus mortos".(1) _(n.a)

a despeito da estreita relação, que os textos acima estabelecem entre *yurupari* e as almas dos mortos, a definição dos missionários parece-me exata, sendo os *yurupari* umas espécies de demônios da mata, que se tornavam temerosos por seus predicados malfazejos(a). _(n.a) se as informações fornecidas por ives d'évreux fossem as únicas, que possuíssemos para definir a sua natureza de *yurupari*, força seria considerá-lo como a alma dos mortos; vários fatos, todavia, opõem-se a tal interpretação. Em primeiro lugar, as almas dos mortos não têm, em nenhum dialeto túpico, nome algum que, por mais de leve, se aproxime do de *yurupari*; em seguida, deve-se ter em vista que os missionários, tão entendidos na definição de um espírito, não cometeriam a falta de traduzir semelhante palavra por diabo se não tivessem boas razões para isso. Finalmente, o argumento mais convincente em favor de minha tese é o estudo de barbosa rodrigues,(2) _(n.a) onde estão reunidos todos os contos e mitos amazônicos referentes a *yurupari*. Em verdade, poucas das tribos, cujas legendas constituem essa coletânea pertencem ao grupo tupi, mas, falando elas a língua geral, aplicavam o nome de *yurupari* aos seres sobrenaturais, possuidores, em suas crenças, dos atributos do duende túpico. O *yurupari* amazônico é um espírito dos bosques, espécie de ogre ou de divindade, de acordo com cada uma das tribos; em nenhum caso, representa algum papel que tenha relação com as almas dos mortos.

Os tupinambás, que deviam ver em *yurupari* um monstro malfazejo, foram levados a estabelecer afinidades

(p. 120)

Entre ele e certas sortes de aves, cujo canto ou aspecto pudesse inspirar sentimentos de terror. Sabemos de duas, que entretinham relações sexuais com *yurupari*, chegando o mesmo, até, a chocar seus ovos. São essas as resenhas que possuímos referentemente a esse "diabo" e às suas ações.(1) (n.a)

agnan ou *ahangá* (foneticamente, *añã* ou *añanga*). - as informações ou anedotas, que, a respeito do *agnan*, se podem colher a mãos cheias, na antiga literatura, confirmam a identidade de natureza existente entre esse ser sobrenatural e *yurupari*. A semelhança deste último, *agnan* é comparado ao diabo da religião católica. A acusação mais frequente, que pesa sobre o mesmo, é assaltar as pessoas vivas; os tupinambás viviam em perpétuo terror de uma agressão por parte dele. "andando por lá (conta thevet)(2), _(n.a) ouvimos, certa noite, espantosos gritos de índios, que nos suplicavam socorro, dizendo em sua língua: - vê como *hipouchy aignen* (assim chamando ao espírito maligno) me maltrata e atormenta; defende-me, se queres que eu te sirva e te corte madeira".

Agnan entregava-se a tais violências em público, mas sob forma invisível. "muitas vezes (conta léry)(3), _(n.a) mesmo quando falavam conosco, sentiam-se atormentados, gritando, de subito e como enraivecidos, que o viam bem claramente, tanto sob a forma de animal ou de ave, como sob outra qualquer estranha forma". E, mais adiante, o mesmo cronista,(4) _(n.a)querendo mostrar o terror, que sentiam os tupinambás a seu respeito, exprime-se
(p. 121)
Nos seguintes termos: "vi-os muitas vezes tomados de infernal furor, pois, quando se recordam dos males passados, batem com as mãos nas coxas e suam de angustia, queixando-se, a mim e a outro companheiro, e assim dizendo: - mair atou-assap, ace-queiey aygnan atoupané (isto é, francês, meu amigo e bom aliado, tenho medo do diabo mais do que de qualquer outra coisa)".

Para defender-se dos ataques desse "diabo", os tupinambás evitavam sair à noite sem conduzir consigo um archote.(1) _(n.a)

agnan costumava conservar-se perto dos túmulos abertos de pouco, devorando os cadáveres se os alimentos e bebidas não fossem regularmente depositados na sepultura.(2) _(n.a) os missionários, enfim, estabeleciam ainda uma relação mais estreita entre *agnan* e as almas dos mortos, fazendo dele o carrasco dos preguiçosos e covardes, os quais, após o traspasso, eram condenados, em virtude de suas qualidades negativas, a andar em companhia daquele.

Não existe uma só ação atribuída a *agnan*, de acordo com os textos já citados, que não seja habitual às almas dos defuntos. Inúmeros exemplos modernos poderiam ser trazidos em abono à minha asserção e, sem sair desse domínio, encontram-se autores bem informados que contam fatos idênticos a propósito do assunto. Basta ilustrar essa observação com alguns exemplos.

(p.122)

O autor anônimo da *informação do brasil*,(1) _(n.a) falando dos misteriosos ataques sofridos pelos indígenas, atribuía-os ao demônio, mas sem fazer menção de *anhanga*. O padre nobrega,(2) _(n.a) do mesmo modo, explica o processo usado pelos índios para preservar-se dos "diabos", que consistia no costume de fazer fogo debaixo da rede. Não há, nem mesmo a frase seguinte de thevet,(3) _(n.a) que não possa ser aplicada aos espíritos dos tupis, tal como nos são descritos alhures: "algumas vezes, também, esses bárbaros me afirmaram que viam o espírito maligno, *aignan*, nos regatos e rios, sob as mais diversas figuras". No capítulo consagrado aos espíritos, terei ocasião de tratar dos vários aspectos zoomorfos, ou outros, de que os mesmos se revestiam para aparecer aos vivos. Se tomarmos em consideração uma tribo moderna, os chiriguanos entre outros, verificar-se-á que esses índios temem muito os ataques dos maus espíritos e, quando saem à noite, tomam o cuidado de carregar o fogo a fim de contá-los a respeitosa distância. Os chiriguanos chamam as almas dos mortos, precisamente, de *aña* e são elas a quem os índios temem.(4) _(n.a)

em presença de uma tal abundância de testemunhos concordantes, não pode restar dúvida de que, quando os missionários e viajantes nos falam das agressões de *anhanga*, de suas aparições, de suas transformações e de suas relações com os mortos, reproduzem informes em conexão apenas às almas vagabundas. E é justamente nesse particular que se enganam, pois o

(p. 123)

Legítimo *agnan* dos tupis nada tem com tal categoria de seres sobrenaturais. Basta reportar-se ao mito de thevet(1) _(n.a) e aos dos tupis modernos para que nos convençamos dessa verdade.

Agnan surge, episodicamente, no final da historia dos gêmeos, tal como nos descreveu thevet. Faz o papel de demônio, ou mais exatamente de ogre, com o qual os dois gêmeos entram em luta (b). (n.a) é a vítima, embora, a princípio, consiga devorar um dos manos.

Não há, pois, nenhum traço de personificação das almas dos mortos: *agnan* não passa de uma das numerosas personagens da mitologia tupinambá. É, aliás, exatamente sob esse aspecto que os tupis modernos figuram os seres sobrenaturais, aos quais dão o nome do famoso "diabo" tupinambá. Os *añãy* são, segundo os apapocuvas, seres tão antigos como a terra. Encontramo-los no começo da criação sem que se dê explicação de sua presença. Embora distintos dos homens, não são, por isso, menos mortais. Se bem que malfazejos, despertam pouca temidez; os gêmeos fazem deles seu bode expiatório, sem recear nenhuma represália por parte do mesmo.(2) _(n.a)

entre os tembés, os *azán* são igualmente pintados sob a figura de gêmeos, que fazem constantemente o papel de vítimas dos dois irmãos, embora possam ser perigosos: um deles conseguiu capturar e comer a um dos gêmeos, quando este procurava furtar-lhe o anzol. Mesmo sem a analogia dos nomes, não é preciso esforço, dado a identidade dos dois episódios, para chegar à conclusão de que *azán* não deve ser outro senão
(p. 124)
O *agnan* tupinambá,(1) _(n.a) sendo interessante notar que, na versão chipaia do roubo do anzol, é o espírito *awá* quem toma o lugar de *agnan*. A mitologia desses últimos índios conhece, entretanto, uma categoria de seres, os *adji*, que corresponde, a certo respeito, aos *añãy* dos apapocuvas.(2) _(n.a) creem os chiriguanos que, entre as almas dos mortos, algumas existem com poderes especiais, - os chamados *aña-tunpa*. Os *aña-tunpa* perderam suas características de fantasmas para adquirir a de gênios, com poderes mesmos de presidir aos fenômenos naturais, sendo que alguns se tornaram legítimos espíritos dos bosques, com muito pouca diferença dos ogres das nossas fábulas. Entre os *aña-tunpa* chiriguanos e os *añãy* apapocuvas, não há grande diferença.(3) _(n.a)

o próprio léry(4) _(n.a) traz uma solida base em favor de minha hipótese, informando que *aignan* tem por sinônimo *kaagerre*, palavra que, conforme mostra a etimologia, significa demônio da mata. Passagem do ms. Inédito de thevet(5) _(n.a) menciona, igualmente, essa sinonímia: "têm muita necessidade de fogo, tanto para assar as suas carnes como para combater esse espírito, que os persegue à noite e embaraça as suas atividades. Alguns dão-lhe o nome de *raa-onan* ou *kaa-gerre*. Desse modo, a qualquer parte aonde vão, conduzem sempre os seus aparelhos de fazer fogo, que são dois paus desiguais, um menor de dois pés que o outro".

Não basta estabelecer que *agnan* é verdadeiramente um "diabo"; resta ainda inquirir as causas da

(p. 125)

Confusão em que caíram, a seu respeito, os antigos viajantes e missionários. A nosso ver, o erro originou-se da homonímia existente entre a palavra *añanga* e as palavras *ang* (designativo de alma) e *anguéra* (que significa as almas destacadas do corpo). Relembremos, a esse propósito, que os chiriguanos chamam aos espíritos dos mortos *añãy*, palavra que soaria, a ouvidos pouco exercitados, como o termo apapocuva *añãy*.

É possível que os longínquos antepassados dos tupinambás tenham visto, nos *añã*, a figura das almas erráticas, conforme parece indicar a raiz desse nome; mas é inegável que não era tal o conceito de seus descendentes a respeito de semelhantes demônios. Com o problema de *agnan* nos encontramos diante de um caso análogo ao de que já me ocupei, ao tratar de *tupan*. Um simples espírito da mata foi promovido, pelos primitivos missionários, à dignidade de diabo. E era natural que os frades se persuadissem da legitimidade de sua interpretação tanto mais quanto, confundindo *añã* com as almas dos mortos, não ouviam falar senão dos malefícios causados pelas mesmas à humanidade.

Kurupira. - o demônio das matas, que os tupinambás chamavam de *kurupira*, conheceu uma extraordinária fortuna (c), _(n.a) sendo ainda hoje célebre em todos os países onde é falada a língua geral. Barbosa rodrigues(1) _(n.a) consagrou-lhe um estudo muito bem documentado, que permite fazer ideia das crenças relativas, em todas as regiões do vasto território brasileiro, a essa personagem. As opiniões a seu respeito frequentemente diferem muito, embora todas acordem em fazê-lo o gnomo da floresta, protetor da caça e, em

(p.126)

Geral, bastante mal disposto a respeito dos homens. Dá-se-lhe, de acordo com o local, aspecto diverso; a sua mais conhecida figura, porem, é a de um homenzinho, que anda com os pés para trás.

Muitas vezes, essas superstições têm suas raízes nas crenças religiosas dos tupis litorâneos. A primeira menção sobre *kurupira* data do século xvi e encontra-se em uma carta do padre anchieta.(1) _(n.a) diz o jesuíta serem os curupira espíritos temerosos, que

assaltam os índios na floresta, açoutando, maltratando e até matando os mesmos. E acrescenta que é com o fito de apaziguá-los que os selvagens depositam, em certos sítios (de preferência nas veredas em rumo ao interior, ou nos montes), flores e outros objetos dessa ordem, em oferenda a tais "demônios". Marcgrave(2) _(n.a) e nieuhof(3) _(n.a) (não se sabe porque razão) qualificam curupira de espírito das paixões - *numen mentium*.

O missionario daniel,(4) _(n.a) em seu estudo sobre as crenças dos índios amazônicos, apoiando-se, provavelmente; em informações de origem túpica, pinta os *coropira* como fantasmas de aspecto humano, que tinham a cabeça pelada e, à semelhança dos selvagens, andavam nus. Eram-lhes atribuídos todos os surdos rumores da floresta. Abordavam os viajantes, pedindo-lhes algum serviço. Se eram, atendidos, recompensavam-nos, realizando-lhes os votos; se, ao contrário, recebiam uma recusa, vingavam-se, dando-lhes pancadas. Os *coropira* não viviam apenas na floresta, mas apareciam, também, nas praias.

(p. 127)

Os tupinambás, interrogados por acuña(1) _(n.a) a respeito da situação das tribos circunvizinhas, falaram-lhe de uma nação de anões, que viviam ao sul, assim como de outra tribo de índios, cujos pés eram voltados para trás. Acuña atribuiu o fato a personagens fabulosos, que possuíam traços dos espíritos ou dos monstros florestais. Tais personagens, entretanto, de pés invertidos, talvez não fossem outros senão os *kurupira*, que, como já se viu, são frequentemente representados dessa maneira.

Os chipaias são os únicos indígenas tupis-guaranis, modernos, entre os quais foi adotada a crença em *kurupira*. Chamam-no *kuruira*, e, em suas narrativas, figuram-no como um monstro antropófago, que, todavia, é facilmente logrado.(2) _(n.a) os índios modernos (observe-se a proposito), que, com a *língua geral*, adotaram a crença em *kurupira*, representam-no como um ogre, ao qual se pode escapar pela astúcia.

Com *yurupari*, *agnan* e *kurupira* não se esgota a nomenclatura demoníaca, de que tratam os antigos textos. Marcgrave(3) _(n.a) cita ainda *macachera*, de quem traça rapidamente os atributos. "macachera (diz) é o espinho das estradas, que marcha adiante do viajor(d). _(n.a) os potiguares consideram-no o mensageiro de toda boa nova, ao contrário dos tupinambás, que veem nele o inimigo da saúde humana". É inútil dizer que o papel, conferido por marcgrave aos espíritos, frequentemente está imiscuído de

reminiscências clássicas, sendo as suas informações, portanto, de relativo valor.

Duas outras categorias de espíritos são mencionadas por cardim,(4) _(n.a) os *ouaioupia* e os *taguaigba*. Mas
(p.128)
O autor não diz quais as suas funções e a sua natureza(e). _(n.a)

o padre anchieta(1) _(n.a) resume, nos seguintes termos, os informes por ele colhidos a respeito das crenças nos espíritos, que os tupis de são vicente lhe afirmaram temer particularmente: "há também nos rios outros fantasmas, a que chamam *igpupiára*, isto é, que moram n'água(f), _(n.a) que matam do mesmo modo aos índios. Não longe de nós há um rio habitado por cristãos, a que os índios atravessavam outrora em canoas, que fazem de um só tronco ou de cortiça, onde eram muitas vezes afogados por eles, antes que os cristãos para lá fossem. Há também outros, maximé nas praias, que vivem a maior parte do tempo junto do mar e dos rios, e são chamados *baetatá*, que quer dizer *coisa de fogo*, o que é o mesmo como se dissesse *o que é todo fogo*. Não se vê outra coisa senão um facho cintilante correndo daqui para ali; acomete rapidamente aos índios e mata-os, como os *curupiras*: o que seja isto, ainda não se sabe com certeza. Há também outros espectros, do mesmo modo pavorosos, que não só assaltam os índios, como lhes causam danos; o que não admira, quando por estes e outros meios semelhantes, que longo fora enumerar, quer o demônio tornar-se formidável a estes brasis, que não conhecem a deus, e exercer contra eles tão cruel tirania."

aparte os *baetata*, que não passam de fogos-fátuos(g), _(n.a) os espíritos referidos na carta acima do padre anchieta são provavelmente os dos mortos; mas, na ausência de resenhas complementares, é difícil um pronunciamento categórico.
(p.129)

NOTAS AO CAPITULO V

(Estevão Pinto)

(a) Informa Yves d'Évreux que jurupari, por causa das suas "maldades", tinha sido expulso por deus, de quem era "serviçal", passando, daí avante, a retardar as chuvas e a incentivar a guerra entre os homens. "Dizem tambem (acrescenta o citado missionario) que jurupari e os seus possuem certos animais, jamais visiveis, que só andam à noite, soltando gritos horriveis", os quais ora servem de homem (incubo), ora de mulher (sucubo) (*Viagem ao Norte do Brasil*, etc., ed. de 1874, Maranhão, p. 250). Batista Caetano observa que a palavra jurupari significa "o que vem à, ou sobre a cama", encerrando a idéia de pesadelo. Não é outra, aliás, a origem do francês *cauchemar*, do inglês *nightmare*, do holandês *nacht-merrie*, em que o mesmo radical *mar*, *mare*, *merrie* tem o sentido de incubo (*foot-note* de Rodolfo Garcia, em *Dialogos*, cit., p. 290-291).

Jurupari, segundo a tradição, nasceu de uma rapariga virgem, fecundada por intermedio do sol, que empregou, para isso, o "sumo da cucura do mato". Veio a mandado desse astro para reformar os costumes da terra, afim de poder encontrar nela uma donzela perfeita. Até então, as mulheres governavam e os homens obedeciam, o que era contrario às leis solares. Jurupari retirou o poder das mãos dessas amazonas e instituiu as festas da emancipação ou independencia masculina: as mulheres que surpreendessem os segredos confiados aos homens deveriam morrer, como aconteceu à propria mãe de jurupari (Ceuci) (Jorge

Hurley, *Itaraña*, p. 99, Belem, 1934). As cerimonias peculiares a jurupari têm lugar, geralmente, na epoca do aparecimento de certas frutas (assaís, miritis, ingás, etc.) e são precedidas de jejum. Após o jejum, todos os individuos puberes da aldeia, de ambos os sexos, pintam-se de urucu e de jenipapo e, ao som de uma cantiga melancolica, celebram-se os casamentos. Em seguida, afastam-se as mulheres e os rapazes profanos ao culto, começando, então, os toques e as danças. A trombeta sagrada, defesa às mulheres, é um tubo constituido pelo liber da paxiuba. Em meio do ritual, irrompem alguns homens, tendo o rosto recoberto por mascaras de pêlo de macaco, andando de gatinhas e batendo com as varas. Terminado o baile, segue-se a cena da flagelação, da qual podem tomar parte as mulheres e crianças. O jurupari (diz Raimundo Lopes) é o "genio da fertilidade"; ensinou aos indios muitos processos uteis e magicos, inclusive a fabricação da farinha, dando às tribus leis severas e "cerimonias coincidentes com a frutificação de plantas como a bacaba e o assaí ("Jurupari", em *Revista da Semana*, ed. de 24/8/35, Rio; cf. tambem Stradelli, "Vocabulario", cit., ps. 497-498).

A escola culturalista vê no mito de jurupari o reflexo da luta contra o matriarcado pela subsequente emancipação do homem, com o advento das associações extra-familiares (classes de idade, festas de iniciação).

A qualidade de heroi-civilizador, por parte de jurupari, não escapou a Couto de Magalhães (*O Selvagem*, p. 160, São Paulo, 1935) e Osvaldo Orico (*Vocabulario das crendices amazonicas*, ps. 135-141, São Paulo, 1937) resenha quase tudo o que há sobre o assunto, depois de exaustivo trabalho de Barbosa Rodrigues (*"Poranduba amazonense"*, ps. 93-140, Rio, 1890).

(*b*) Anhanga, mito comum aos tupis, tem sido objeto de muitas interpretações. Segundo a maioria dos autores (Simão de Vasconcelos, Fernão Cardim, etc.), anhanga é um espirito mau, temido pelos selvagens (*ãnang* = alma do mal). Luís da Camara Cascudo considera-o um "mito de confusão verbal": o *anga*, alma

dos mortos, é o espirito errante, o maleficio, a diabrura, o pesadelo, "o medo sem forma e sem nome possivel"; o *anhanga* "um nume protetor da especie, superstição indigena, mito local". E nisso, aliás, repete Métraux.

A meu ver, o mito de anhanga tem conexão com a alma dos antepassados. Os atuais chiriguanos temem sair à noite, receosos dos maus espiritos; esses indios chamam precisamente de *aña* às almas dos mortos. Os tupinambás acreditavam que anhanga devoraria o cadaver, se os silvicolas não colocassem na cova os necessarios alimentos. Explica Yves d'Évreux que a alma ligada ao corpo é *an;* fora dele transforma-se em *anguere*. No mito transmitido por Thevet, enfim, os gemeos vão ter com *Agnen*, que vive no lugar onde se cremam os mortos. O fato de os tupinambás, ao tempo da colonização, terem outro conceito a respeito de anhanga, pouco importa. Sabemos que a transmissão desse mito foi influenciada pela mentalidade europeia. Métraux confessa que, em tempos longinquos, possivelmente os tupinambás viam em anhanga a figura das almas errantes. Charles Wagley registou *Acunga* como designação genérica dos espiritos, abrangendo, inclusive, a alma dos mortos. Cf. Marcgrave, p. CIII. Aliás, *ancǔnga*. Cf. a nota *n* do cap. VI.

(*c*) Curupira, segundo a descrição de Stradelli ("Vocabulario", cit., ps. 434-435) é a "mãe-do-mato", o genio tutelar da floresta. Tem a feição de um menino veludo, de cabelos vermelhos, com os pés às avessas e privado de orgãos sexuais: dai dizer a gente do Pará que ele é *mussiço* (Couto de Magalhães, *o.c.*, p. 170). A mata acha-se sob a sua proteção. Prenuncia a tormenta, batendo nas raizes das sumaumeiras. Ai de quem, por simples prazer, fere o animal ou persegue as femeas pejadas! O curupira transmuta-se em caça, que o homem persegue inutilmente até desgarrar-se, desorientado, do verdadeiro caminho. Outras vezes a embiara deixa-se apanhar, mas o frecheiro, aterrorizado, verifica que não alvejou nenhum animal, senão seu proprio filho, ou mulher, ou companheiro. Na qualidade de mãe da floresta,

era conhecido dos tupinambás do Maranhão, dos porangabas do Ceará, dos potiguares do Rio Grande do Norte e da Paraiba, etc., muitas vezes com o nome de *caapora*, o morador do mato. Ainda hoje, os "caabas da Amazonia acreditam no poder superior de curupira, que dizem usar machado de casco de jaboti" e "cavalgar, nas suas carreiras vertiginosas, o dorso macio e rechonchudo do tapir". "É curupira quem nos mostra ou esconde a caça; quem nos revela os segredos da floresta, as virtudes medicinais das plantas e nos dá os produtos destas" (J. Hurley, *o.c.*, ps. 79 *sq.*). Desse modo, conforme observa A. de Alcantara Machado (notas às *Cartas*, cit., de Anchieta, p. 142), o curupira — ou currupira, como lhe chamam no sul do país — tem por função proteger não só as florestas, como, tambem, a caça, castigando a quem estraga inutilmente as arvores ou mata os animais apenas "por gosto". Para Spix e Martius (*Viagem pelo Brasil,* III, p. 216, Rio, 1938), o curupira é um demonio menos aterrador que o jurupari; não passa de um espirito pirracento das matas, que procura entreter conversa com os indios, despertando inimizades ou gozando da desventura alheia.

O melhor estudo sobre o curupira é ainda o de Barbosa Rodrigues (*o.c.*, ps. 3 *sq.*). O curupira (diz esse sabio), o *numen mentium* de Marcgrave, o *espirito dos pensamentos* de Simão de Vasconcelos, a alma caçoista de Martius é, tambem, no dizer do padre João Daniel, o duende das florestas, que pratica tanto o bem quanto o mal, sendo a crença mais geral a de que o mesmo, conforme já se disse, simboliza o genio protetor da caça e das matas. "O curupira, como genio misterioso e cheio de poder, apresenta-se sempre sob varias formas e sob varias disposições de espirito. Assim, ora fantastico, imperioso, exquisito, ora mau, grosseiro, atrevido, muitas vezes delicado e amigo, chegando mesmo a se apresentar bonachão e compassivo, ou ainda fraco, tolo e facil de se deixar enganar. Apesar de tudo tem a virtude de ser agradecido ao bem que se lhe faz, impondo contudo condições que, quando não cumpridas, são fatais. O estrondo, que se repercute ao longe pelas florestas, das arvores velhas que caem;

o barulho que fazem alguns pica-paus, cavando o alimento pelos troncos, ruido que ecoa surdamente pelas matas, querem que seja tambem o curupira a causa dele. Dizem os credulos, quando isso ouvem, que é o curupira com seu machado, feito de casco de jaboti (Tapajoz), que anda batendo pelas sapopemas das arvores, para ver se estão seguras e podem resistir às tempestades. No alto Amazonas dizem que bate com o calcanhar e, no baixo, em Obidos, que com o penis, que é de tamanho extraordinario" (Barbosa Rodrigues, *o.c.*, p. 4).

A etimologia da palavra curupira é muito controvertida. O *numen mentium* de Marcgrave, traduz Mons. dr. José Procopio de Magalhães (ed. do Museu Paulista, de 1942, p. 279) por "divindade dos designios". O autor do *Vocabulario da Conquista* ensina que curupira vem de *curub* (sarna) e *pir* (pele). Na giria existe, realmente, o vocabulo curupira com o sentido de sarnento, leproso (cf. M. Viatti, *Dicionario da Giria Brasileira*, p. 112, São Paulo, 1945).

(*d*) O trecho de Marcgrave é assim traduzido por Mons. dr. José Procopio de Magalhães: "Temem demasiadamente os espiritos maus, os quais chamam... *Macachera*, divindade dos caminhos, guiando os viajantes. Os petiguares ornam o portador da boa noticia; pelo contrario os tupiguais e os corios, o feiticeiro inimigo da saude humana" (*o.c.*, ps. 278-279). Desse modo, Marcgrave não se refere aos tupinambás propriamente ditos, mas aos tupiguais, tambem mencionados por Cardim (*o.c.*, p. 197), que Rodolfo Garcia supõe tratar-se dos mesmos potiguares. *Corios* é erro de revisão, por *Caryos* (como está no original). Aliás, *carijós*.

De acordo com Plinio Ayrosa, Machacera significa "coisa que abrasa, que queima". O fogo-fatuo. Cf. Teodoro Sampaio (*o.c.*, p. 241), que o identifica com o *baetatá* de Anchieta, — "coisa de fogo", "o que é todo fogo".

(*e*) Trata-se de um lapso de Métraux. Cardim só fala de *Taguaigba* (*Taguain* na coleção *Purchas his Pilgrimes*), que é, se-

gundo Rodolfo Garcia, o mesmo *taguaib* em tupi e *taubaib* em guarani. O vocabulo significa "visão má".

A palavra *Ouaioupia* vem em Yves d'Évreux, que Cesar Augusto Marques, o tradutor de ed. de 1874, escreve *Uaiupia*: "Chamam os bons espiritos ou anjos *Apoiaueuê*, e os maus ou diabos Uaiupia" (*Viagem ao Norte do Brasil*, cit., p. 249).

Tambem Claude d'Abbeville (ed. cit., p. 252, sob a forma *Ouäioupia*) conheceu essa voz tupica, mas com outro sentido, isto é, indicando o lugar, *uajupiá*, onde as almas se encontram com os antepassados. Rodolfo Garcia diz que talvez a palavra venha de *guiá* (nome generico do caranguejo) e *upiá* (ovos), mas chama a atenção para o termo guarani *guayupia*, que quer dizer "feitiço".

Spix & Martius (*Viagem pelo Brasil*, III, cit., p. 215) incluem, na serie dos espiritos maus, o de nome *uaiuara*, que Basilio de Magalhães traduz por "assombração".

Note-se, ainda, a semelhança do nome em questão com *Ouyra oupia*, designação dada pelos tupinambás a duas estrelas da constelação dos Gemeos. Lembra ainda Plinio Ayrosa que *uaiupiá* = *uajupiá* = *guajupiá* se encontra no *Vocabulario na Lingua Brasilica*, designando uma especie de diabo. O *Vocabulario*, que é um ms. do sec. XVII, foi pub. em São Paulo, 1938, coordenado e prefaciado por P. Ayrosa.

Para Florestan Fernandes (o.c., p. 161 *sq.*), *Guajupiá* é a jornada final: "Pode-se afirmar que uma boa parte da vida dos Tupinambá estava polarizada na direção de seus parentes ou amigos mortos e que a aspiração do *Guajupiá* traduzia o ideal básico de cultura".

(*f*) Cardim acompanha a grafia de Anchieta, mas Gandavo escreve *hipupiara* (*o.c.*, p. 123), Gabriel Soares de Sousa *upupiara* (*Noticia do Brasil*, II, p. 190, ed. de São Paulo, s/d) e Barleu (*Historia dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, etc., ed. do Ministerio da Educação, 1940, p. 150)

"*ypupiaræ dicte*". "Relativamente a ipupiara (escreve Pirajá da Silva, nota em *Noticia do Brasil* de G. S. de Sousa, cit., II, p. 191) é bem possivel que o boto — *Sotalia brasiliensis, pirá jaguara,* — muitas vezes, fôsse tomado como essa entidade fantastica". Joaquim Ribeiro (*A tradição e as lendas*, p. 46, Rio, 1929) identificou-a com a *iara*, ou *mãe-d'agua*. A iara vive no fundo dos rios. Cativa os moços, sob o aspecto de sedutora mulher e as moças sob a de um mancebo. Ipupiara, segundo a etimologia de Batista Caetano, provem de *y* (agua) *pypiara* (dentro, no intimo). Corresponde à *Yemanjá* dos negros iorubas e aos sub-mitos locais do *boto*, do *cabeça-de-cuia* e do *urucão*. Cf. A. Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira*, I, p. 121, Rio, 1943).

Transcrevo o trecho original de Anchieta, que, na citação de Métraux, não vem completo.

(*g*) E' essa, de igual modo, a opinião de Teodoro Sampaio, *o.c.*, p. 206. Cf. Spix & Martius, *o.c.*, III, p. 217. Observa Artur Ramos (*Introdução*, cit., p. 122) que, devido ao radical "mboi", o termo passou a significar tambem "cobra de fogo", ligado às lendas da "cobra grande" da região amazonica: "É dificil, porem, dizer até que ponto se trata de uma confusão verbal, porque a mesma raiz *mboia* existe na Africa, como está numa lenda incluida por Blaise Cendrars na sua *Anthologie Nègre*, e transcrita pelo escritor Osvaldo Orico. Isso mostra como são vacilantes os criterios baseados apenas em analogias verbais, velho metodo de que tanto abusaram etnologos e folk-loristas".

Afirma Couto de Magalhães (*o.c.*, p. 170) que *boitatá* "é o genio que protege os campos contra aqueles que os incendeiam". A tradição figura-o "como uma pequena serpente de fogo, que de ordinario reside na agua".

os espíritos

os tupinambás sentem-se rodeados por uma multidão de espíritos, que perambulam por toda a parte, sobretudo em matas e sítios obscuros, de aspecto particularmente sinistro. Os espíritos dos mortos frequentavam, de preferência, a circunvizinhança das tumbas, sendo a sua atividade muitas vezes hostil à espécie humana, pois lhe causavam doenças, impediam a vinda das chuvas e provocavam a derrota na guerra; demais, apoderando-se das próprias pessoas, batiam-nas e atormentavam-nas de mil maneiras.(1) _(n.a) tais agressões, que os autores antigos atribuíam erroneamente ao demônio *añã*, distinguiam-se por seu caráter brusco e inopinado, ocorrendo em todo lugar e a qualquer hora, embora fossem particularmente frequentes à noite.

Não resta dúvida que esses "diabos" seriam, em sua maior parte, os mortos. Thevet(2) _(n.a) di-lo muito claramente: "os selvagens mantêm outra crença estranha, a saber, quando navegam, no mar ou no rio, à procura de seus inimigos, acreditam, se surge alguma
(p.137)

Tempestade... Que a mesma tem relação com as almas dos parentes e amigos. A razão disso não sabem, mas, para apaziguar a tormenta, lançam alguma coisa na água, a título de oferenda. E, por esse meio, esperam acalmar os elementos"(a). _(n.a) de igual modo, os mundurucus atribuem a tempestade à ação das almas dos finados.(1) _(n.a)

os espíritos apareciam aos homens sob a feição de animais estranhos e bizarros. Ora sob a forma de pássaros negros, ora sob a forma dos morcegos(2) _(n.a) ou de salamandras.(3) _(n.a) os que se manifestavam sob esse último aspecto buscavam apenas as mulheres, para o fim de violá-las. Eram todos bichos fabulosos, que tinham o dom da invisibilidade.

Os tupinambás sentiam supersticioso temor por certa espécie de ave, que, a julgar pelas descrições, pode ser identificada com o *matim tapirera* (*cuculus ceyanus* l.). Essa ave passava por mensageira dos parentes já falecidos e seus trinados eram interpretados como

ordens do além-túmulo(b). (n.a) não resta dúvida de que o *matim tapirera* era considerado uma encarnação dos espíritos dos mortos. Os mundurucus, aliás, dizem-no claramente, acrescentando mesmo que, sob semelhante forma, vinham os referidos passaros caçar em terra.(4) _(n.a) o *matim tapirera*gozava e ainda hoje goza de inalterável reputação entre os chiriguanos. Justificam os guaraius o temor a certas espécies de aves, dizendo que eram elas oriundas "da terra do seu ancestral" (*tamoï*), ou seja, da região dos mortos.(5) _(n.a) os
(p.138)
Tupinambás não são os únicos indígenas sul-americanos a considerar determinados animais a encarnação das almas. Koch-grünberg(1) _(n.a) dá vários exemplos de casos dessa ordem.

Alguns espíritos guardavam uma aparência mais imaterial, distinguindo-se por suas cores cambiantes.(2) _(n.a) sua presença podia também ser revelada por particulares ruídos; assim, quando eram convocados por um feiticeiro, surgiam "silvando e assobiando",(3) _(n.a)distinguindo-se nitidamente a sua voz pelo timbre agudo semelhante ao da criança.(4) _(n.a)

à noite, as trevas enchiam-se de espíritos, que redobravam de audácia; mas, era suficiente acender a fogueira ao pé da rede para ficar salvo de seus males. Logo que a presença de um desses seres malignos era pressentida, todas as saídas das ocas fechavam-se para impedir-lhe a entrada.(5) _(n.a)

a cólera dos espíritos podia ser refreada pelas oferendas, visto como, às vezes, o diabo "os mata nos matos a pancadas, ou nos rios, e, porque lhes não faça mal, em alguns lugares medonhos e infamados, quando passam por eles, lhe deixam alguma flecha ou penas ou outra coisa como por oferta".(6) _(n.a) os espíritos pareciam ter uma especial predileção pelas plumas, pois, somente quando as penas de perdiz eram jogadas no mar, consentiam as almas dos avós em acalmar as vagas por elas rebeladas.(7) _(n.a) era provavelmente
(p. 139)
Para manter os espíritos afastados que os tupinambás erigiam, nas proximidades de suas aringas, o poste descrito por claude d'abbeville(1) _(n.a) nos seguintes termos: "têm os índios outra superstição: a de fincar à estrada de suas aldeias um madeiro alto, com um pedaço de pau atravessado por cima. Aí penduram quantidade de pequenos escudos feitos

de folhas de palmeiras, do tamanho de dois punhos; nesses escudos pintam, de preto e vermelho, um homem nu. Como lhes perguntassemos a razão de tal costume, disseram-nos que os seus pagés lh'os haviam recomendado para o fim de afastar os maus ares".

Uma das numerosas, causas do êxito obtido pelo catolicismo, entre os tupinambás, consistia principalmente na promessa, feita pelos missionários, de conservar os maus espíritos afastados de suas aldeias, se, - diziam, - cruzes fossem nelas erguidas e plantadas. Desde que a notícia da eficácia desse símbolo se expandiu entre os habitantes da ilha do maranhão, os indígenas apressaram-se a enviar delegações aos capuchinhos franceses com o objetivo de suplicar-lhes mandar erigir, em suas aldeias, cruzes, para o fim de pô-los ao abrigo dos ataques de "jéropari".

Entre tal multidão de espíritos, havia certo numero deles tidos como animados de sentimentos benevolentes em relação à humanidade: eram os *apoiaueué*(c). _(n.a) "julgam os tupinambás que os bons espíritos lhes atraem, em tempo oportuno, as chuvas, não destruindo as suas plantações, nem jamais os atormentando ou batendo. E, quando vão ao céu, contam a deus tudo o que se passa em baixo, dizendo-lhes que os referidos bons espíritos não fazem medo aos índios,
(p.140)
Quer à noite, quer nos bosques".(1) _(n.a) resta saber se era natural essa natureza benévola dos espíritos, ou motivada pelos exorcismos dos pajés. Inclino-me pela segunda hipótese. De fato, todos os atos positivos, através dos quais os *apoiaueué* manifestam uma simpatia pela humanidade são justamente os que incumbem ao feiticeiro realizar. Como se verá em outro capítulo, a ação do *pay*(d) _(n.a) sobre a natureza exercia-se por intermédio dos espíritos familiares, que lhe obedeciam em tudo.

No século xvi, o animismo dos tupinambás estava a ponto de evoluir para o fetichismo idêntico ao que os primeiros descobridores deparavam entre os aruaques e caraibas das antilhas. As oferendas feitas aos espíritos dos mortos já indicam o nascimento de um culto, bastante desenvolvido para que os tupinambás sentissem a necessidade de possuir choças sagradas e representações materiais dos seres superiores, objeto de temor e veneração. Os índios (diz macgrave)(2) _(n.a) "não veneram os espíritos por meio de ídolos ou cerimônias; todavia, alguns se esforçam, às vezes, por aplacá-los, fincando, no solo madeiros e colocando junto deles pequenas dádivas". Cardim(3) _(n.a) afirma até que

existiam postes plantados em sítios visitados pelos espíritos e era ao pé dos mesmos que se depositavam os votos (e). _(n.a) talvez esses postes não fossem mais do que as cruzes, referidas por claude d'abbeville; não é de todo impossível que os homens nus, pintados nos escudozinhos, sejam, igualmente, representações de espíritos. Podem-se comparar tais postes com os madeiros rusticamente
(p.141)
Talhados pelos tembés, que figuravam o demônio *kumããri*. Todas as personagens da mitologia dos tembés possuem suas estátuas, erigidas nas casas de dansa.(1) _(n.a)

se a significação dos mourões não me parece bem clara, é certo que as cabeças imitativas do rosto humano, que os pajés conduziam consigo, eram configurações materiais dos espíritos: "o feiticeiro entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos"(2) _(n.a) (f) _(n.a) o *pay* começa, então, a falar, mudando sua própria voz para a de menino, "com que os engana, de maneira que creem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas, as quais creem". Os feiticeiros "costumam pintar uns cabaços com olhos e boca e os têm com muita veneração escondidos em uma casa escura para que aí vão os índios a levar suas ofertas"(3) _(n.a) (g) _(n.a)

o espírito, que se julgava habitar nos cabaços, podia apossar-se momentaneamente do pajé. "usam alguns de um cabaço a modo de cabeça de homem fingida, com cabelos, orelhas, narizes, olhos, e boca: estriba esta sobre uma frecha, como sobre pescoço, e quando querem dar seus oráculos, fazem fumo dentro deste cabaço com folhas secas de tabaco queimadas; e do fumo que sai pelos olhos, ouvidos e boca da fingida cabeça, recebem pelos narizes tanto, até que com ele ficam perturbados, e como tomados do vinho"(4) _(n.a) (h) _(n.a)
(p.142)
As cabaças podiam ser mais aperfeiçoadas. Yves d'êvreux(1) _(n.a) afirma ter visto uma provida de maxilar móvel. Como se verá, ao tratar dos mitos agrícolas, esses engenhosos dispositivos visavam a permitir que o boneco triturasse as sementes das plantas, nas quais pretendiam os silvícolas incutir a "força de multiplicação" do "espírito encerrado nesse bonifrate".

O espírito morador de tais cabaças era consultado antes de qualquer combate. Escreve o padre anchieta(2) _(n.a) em uma das suas cartas, referindo-se aos índios: "um dia antes da batalha, fizeram uma pequena cabana, segundo seu costume, onde puseram uma cabaça cheia ao modo de rosto humano, ataviada com plumas; os feiticeiros que fazem isso chamam pagés, para sacrificar-lhe e perguntar-lhe do sucesso da guerra"(i). _(n.a)

dessas cabaças às verdadeiras estátuas, não faltava senão um passo. O trecho de yves d'évreux,(3) _(n.a) reproduzido mais adiante, por inteiro, ensina-nos que os tupinambás já o tinham transposto, pois possuíam ídolos encarnando provavelmente as almas dos ancestrais, comparáveis aos *zemes* das antilhas(j): _(n.a) "falaram-me, também, de certos barbeiros daquelas regiões, que possuiam choupanazinhas nas matas, nas quais iam consultar os espiritos. Realmente, é frequente, na ilha e suas vizinhanças, edificarem tais barbeiros ou feiticeiros pequenas ocas de palhas nos lugares mais ermos dos bosques, onde põem idolozinhos de cera ou de madeira, de forma humana, uns menores, outros maiores (mas não de mais um côvado). Ao mencionado lugar, em determinados dias, vão os feiticeiros, sozinhos, levando consigo fogo, água, carne ou peixe, farinha,
(p.143)
Milho, legumes, penas coloridas e flores. Desses alimentos preparam uma espécie de sacrifício, em honra aos ídolos, queimando-lhes resinas cheirosas e adornando-os com penas e flores. Lá permanecem os feiticeiros, insulados, por longo tempo; acredita-se que, nessa ocasião, vivem em comunicação com os espíritos".

O maracá servia de receptáculo ao espírito. Esse instrumento musical era formado por uma cabaça, na qual se introduziam sementes ou pedras. Fazia o papel dos chocalhos. Conservavam-no na mão, ou fixavam no chão, com o auxílio de uma flecha, que o atravessava de lado a lado e cuja extremidade tinha sido enfeitada com tufos de plumas de arara. A veneração, pela qual era tida o *maracá*, assim como o seu, caráter eminentemente sagrado, repousava na crença de que o seu ruído reproduzia a voz dos espíritos. Provam-nos os textos seguintes: "cada qual tinha na mão o seu *maracá*, isto é, umas especies de guizos feitos de certo fruto maior do que um ovo de avestruz....; e os índios faziam-no soar a todo o momento para que (diziam) o espírito viesse depois a falar com eles".(1) _(n.a) "tem esse fruto (refere-se ao *maracá*) muita honra e reputação entre os selvagens, que o consideram mesmo como o seu *toupan*. E os tais profetas, quando aparecem, fazem-no falar lá de dentro, surpreendendo o segredo dos inimigos ou, como

afirmam, recebendo notícias das almas dos mortos queridos".(2) _(n.a)

o *maracá* não era uma coisa sagrada por si mesmo(k). _(n.a) os espíritos não se manifestavam por seu intermédio senão quando o instrumento era antecipadamente
(p.144)
Impregnado por essa força, que só os feiticeiros lhe podiam dar. "cada homem tem o seu próprio maracá. Ora, há entre os índios alguns indivíduos, chamados *paigy* e que são considerados como portadores de boas novas. Esses indivíduos percorrem, anualmente, o país, em visita a todas as cabanas, asseverando que estão em contato com um espírito, vindo de regiões estranhas e longínquas, o qual lhe deu o poder de fazer falar, à sua vontade, os maracás e insuflar-lhes virtudes capazes de satisfazer a qualquer desejo dos índios. Cada qual quer, então, que o poder mágico seja conferido a seu chocalho. E, para tal fim, organiza-se uma grande festa com bebedeiras, cânticos e adivinhações, juntamente a várias outras cerimônias curiosas. Em seguida, os feiticeiros marcam o dia em que uma cabana deverá ser evacuada e interdita a mulheres ou crianças. Ordenam, depois, que todos pintem o seu maracá de vermelho e enfeitem-no de penas, apresentando os instrumentos, assim preparados, aos feiticeiros, se quiserem que os mesmos adquiram o poder de falar. Isso feito, os pajés dirigem-se para a cabana, acomodam-se em suas extremidades, com os próprios maracás fincados no chão, apresentando-lhes os assistentes os seus, juntamente com ofertas de flechas, penas e penduricalhos para as orelhas (a fim de que não seja ninguém esquecido). Quando todos os maracás estão reunidos, o feiticeiro toma cada instrumento de per si e defuma-os com uma erva chamada *bithin petun*(l), _(n.a) aproximando-os da boca, agitando-os e dizendo-lhes: - *nee rora*(m), _(n.a) agora fala e procura ouvir-me. Estás ai dentro? - finalmente, os feiticeiros se põem a murmurar em voz baixa, pronunciando algumas palavras que não se percebem de onde saem. Assim, o populacho fica convencido de que foi o maracá quem falou, quando, na realidade, foram os feiticeiros
(p.145)
Que o fizeram. Os pajés procedem, desse modo, com todos os maracás, uns após outros, ficando cada qual convencido de que o seu chocalho tem muito poder. Então, os feiticeiros exortam os índios a guerrear e a capturar os inimigos, porque os espíritos encerrados nos maracás têm gana de comer carne de prisioneiros. E, com isso, se despedem. Em suma, mal os *paygi* transformam em ídolos a todos os maracás, toma cada qual o seu, chamando-lhe de seu querido filho e levantando-lhe um abrigozinho próprio.

Nesse local os donos levam-lhe alimentos, indagando das necessidades dos maracás, - justamente como o fazemos com o nosso verdadeiro deus. Os maracás são as suas divindades".(1) _(n.a)

léry(2) _(n.a) faz alusão à mesma cerimonia: "os caraibas vão, especialmente, de aldeia em aldeia, e, com as mais belas plumagens possiveis, adornam esses grandes chocalhos, chamados maracás (adquiridos de cada família, três, quatro ou mais que encontrem). E, assim enfeitados, fincam-nos no chão, na ponta da flecha, ao longo ou no meio das ocas, ordenando, em seguida, que lhes seja dado comida e bebida. De maneira que os embusteiros fazem crer aos pobres tolos que essas espécies de frutos ou cabaças, de tal modo vasadas, paramentadas e ungidas, comem e bebem realmente à noite. E, como cada chefe-de-família acredita nisso, nenhum deles esquece de pôr ao pé dos seus maracás não só farinha, carne e peixe, mas também a bebida de nome cauim. Em geral, deixam os maracás plantados em terra, de quinze dias a três semanas, sempre servidos dos mesmos alimentos, após o que lhes atribuem
(p.146)
Santidade, trazendo-os sempre na mão e dizendo que, ao fazê-los soar, os espíritos lhes vêm falar".

Cada família tinha, pois, o seu maracá, que nem sempre, como é provável, era conservado em uma cabana especial, pois thevet(1) _(n.a) o inclui entre os móveis caseiros. As mulheres é que, verossimilmente, estavam interditas, senão de tocar, pelo menos de usar semelhantes instrumentos.

Eram os maracás o acessório indispensável de toda festa religiosa e, em particular, das danças nas quais marcavam o ritmo.

Antes de partirem para a guerra, os tupinambás dançavam com os seus chocalhos, rogando-lhes auxiliá-los na captura dos inimigos. Os guerreiros levavam-nos consigo, na campanha, dançando e manejando os maracás, todas as vezes que pretendiam auscultar o futuro, ou, mais exatamente, a disposição das forças místicas envolventes. O bom êxito de qualquer expedição era atribuído aos maracás. Os índios davam-lhes graças, entoando cânticos ou executando danças em honra deles.

Conta staden(2) _(n.a) que, quando caiu em poder dos tupinambás, estes o conduziram até uma choça, onde estavam os maracás e, mostrando-lhos, confessaram ter-se realizado uma das suas profecias. A profecia anunciara a prisão de um europeu.

O maracá é instrumento muito espalhado em toda a américa, onde se reveste, sobretudo, do caráter de um objeto sagrado. - entre os apapocuvas-guaranis presta o mencionado instrumento tão importante serviço quanto entre os tupinambás. "a santidade e a força mística

(p.147)

Do maracá (observa nimuendajú)(1) _(n.a) residem no seu som". Assim, não é aconselhável falar-lhe desnecessariamente. Esses indígenas irritam-se bastante quando algum estrangeiro faz soar o maracá por mero divertimento. As sementes postas no cabaço não são escolhidas ao acaso: são sementes de uma planta chamada *ymaú*, tidas como sagradas(n). _(n.a) os feiticeiros sabem tirar do instrumento em questão sons incrivelmente variados.

O médico-feiticeiro chipaia evoca o espírito dos mortos com o auxílio do som do seu maracá.(2) (n.a)

foi, talvez, do culto dos maracás que surgiu, entre os tupinambás, a prática da representação dos espíritos por meio de cabaças. Esse chocalho tomava, às vezes, o aspecto de rosto humano. Staden(3) _(n.a) diz, com efeito, que os selvagens abriam, em uma das suas faces, uma incisão à feição de boca, como se pode perceber na gravura do tal instrumento por ele deixada. O maracá, de simples receptáculo dos espíritos, acabou por se tornar a configuração material dos mesmos.

(p.148)

NOTAS AO CAPITULO VI

(ESTEVÃO PINTO)

(*a*) Em outra parte da mesma obra, Thevet refere-se a essa pratica magico-religiosa dos tupinambás. Dessa vez menciona o objeto, que os selvagens atiravam na agua — penas de perdiz. De um rito semelhante fala Anchieta (*o.c.*, p. 128): "Por isso, costumam os indios deixar em certo caminho, que por asperas brenhas vai ter ao interior das terras, no cume da mais alta montanha, quando por aí passam, penas de aves, abanadores, flechas e outras coisas semelhantes, como uma especie de oblação". Cf. ainda a p. 331, trecho, aliás, que Métraux cita mais adiante.

(*b*) A ave agoureira parece ser alguma das do genero *Tapera*. A *Tapera nævia nævia* L., p. e., tem vasta sinonimia: peitica (Nordeste), mati-taperê, matinta-pereira (Amazonia), piririguá, etc. Sobre o assunto, cf. Osvaldo Orico, *o.c.*, ps. 168-169.

(*c*) Não consegui explicação para essa palavra.

(*d*) A respeito do termo *pay*, vj. as notas ao cap. VII.

(*e*) Há um engano na pagina da obra de Cardim, citada por Métraux. A pagina é a 162.

(*f*) O trecho de Nobrega vai citado segundo o original português.

(*g*) *Idem idem* o do autor da *Informação*, que é, como se sabe, Anchieta.

(*h*) *Idem idem* o de Vasconcelos.

(*i*) O trecho de Anchieta, citado por Métraux, é o da carta pub. nos *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, T. III, 1878.

(*j*) A respeito dos primeiros indicios de idolatria entre os tupi-guaranis, leia-se a interessante nota de F. Denis, à ps. 410-412 da obra de Yves d'Évreux (ed. de 1874). "Estes (diz Anchieta, *o.c.*, ps. 331-332, referindo-se aos pagés) tambem costumam pintar uns cabaços com olhos e boca e os têm com muita veneração escondidos em uma casa escura para que aí vão os indios a levar suas ofertas". Em uma carta datada de 1551, Pero Correia assim se expressa, quase que repetindo os demais jesuitas: "Estes fazem umas cabaças à maneira de cabeças, com cabelos, olhos, narizes e boca com muitas penas de côres que lhes apegam com cera compostas à maneira de lavores" (*Cartas Avulsas*, cit., p. 97). Mas, os sinais de idolatrias deviam ser, a principio, de origem europeia e depois africana.

(*k*) O maracá era, realmente, a representação mistica do pagé.

Esse instrumento magico-religioso, especie de chocalho feito de cabaça, assemelhava-se a um melãozinho oco, mas cheio de milho miudo, de grãos negros ou de pedras. O pau, que o atravessava, servia de cabo e, — no dizer de F. C. Hoehne, *Botanica e Agricultura no Brasil* (*Seculo XVI*), p. 125, São Paulo, 1937, — essa vareta era feita com a brejauba (*Astrocaryum Ayri*, Mart.).

Thevet (*Sing.*, ed. cit., ps. 321-322) explica que o fruto, que servia de chocalho, era a *cohyne* (Léry escreve *Choyne*), conhecida no Brasil pelos nomes de *cueira, cabaceira* ou *cuiteseira* (*Crescentia cuyete* L.).

(*l*) *Bithin petun.* A frase não passa de uma repetição, pois *petun, betun, bittin, pytyma, petigma, petume, petim, pitima* são formas diversas da mesma palavra, — o tabaco, na lingua tupi.

Pitar, pitada, pito parece que se originaram desse nome (Artur Neiva, *Estudos da Lingua Nacional*, ps. 194 *sq.*, São Paulo, 1940).

Interessante a nota de Vale Cabral à p. 112 das *Cartas* de Nobrega (ed. cit.).

Na ed. da obra de Hans Staden, revista e anotada por Teodoro Sampaio (Rio, 1930), aparece apenas a palavra *Bittin*.

(*m*) *Nee Kora* é como está na ed. de Hans Staden, acima citada (p. 154). Entre parenteses vem a forma mais correta — *nheen coire*. *Cuire* (agora) e *nheen* (fala), cf. Stradelli, "Voc.", cit.

(*n*) Métraux passa um pouco acima desse assunto, quando trata das demais tribus tupi-guaranis. Ultimamente, Charles Wagley, — em ensaio publicado no *Boletim do Museu Nacional* (Nova Serie — Antropologia), n. 3, set. de 1943 — "Xamanismo Tapirapé", — estudou demoradámente as crenças dos tapirapés, — indigenas do grupo tupi-guarani.

Entre os tapirapés, os espiritos são de dois grupos: os *ancúnga iúnwera* ("almas descorporificadas dos mortos") e os seres malignos de muitas classes e naturezas. Esses espiritos habitam as aldeias abandonadas, "onde revivem suas vidas terrenas". Frequentemente, porem, vagueiam à noite e, sobretudo, nas estações chuvosas, quando então procuram aproximar-se das aldeias, em busca de aquecimento. Em razão disso, as pessoas têm medo de sair, à noite, do recinto da aldeia. De quando em quando, os espiritos aparecem aos vivos, assustando-os e, algumas vezes, atirando-lhes "uma substancia semelhante a poeira".

Por ocasião dos funerais, os espiritos reunem-se em volta do tumulo para arrebatar a alma do recem-falecido, sendo, nessa ocasião, muito perigoso para os vivos. "Quando um tapirapé morre, os homens levam consigo facões e espelhos, como proteção contra os espiritos, durante a vigilia. Se os espiritos se vêem refletidos em espelhos, assustam-se e vão-se embora".

Os principais encontros dos tapirapés com os espiritos verificam-se por ocasião dos sonhos. Os sonhadores visitam-nos, algumas vezes, em sua aldeia, aprendendo com eles canções, etc. Ao fim de certo periodo, os proprios espiritos morrem, transformando-se, então, em animais (sapos, pombos, rãs, veados, pacas).

Os *ancúnga* malignos vivem geralmente nas florestas. E' uma sorte que morem assim tão distantes pois são muito perigosos. Varios deles têm sido destruidos pelos pagés, de modo que alguns desses demonios são agora xerimbabos (animais de estimação) dos tapirapés.

Capítulo vii

o feiticeiro

entre os tupinambás, não era por meio de práticas iniciatórias ou de treinamento que alguém se tornava feiticeiro; mas por inspiração. Em cada tribo havia um número mais ou menos considerável de indivíduos dotados de poder mágico e capazes de servir-se dessa faculdade. Todos os chefes e pessoas de idade avançada estavam ao corrente de certos ritos, que tinham a força de exercer ação sobre outrem, ou sobre o curso das coisas.(1) (n.a) mas, se o segredo de tal arte era do conhecimento geral, poucos, entretanto, conseguiam atingir real perfeição. Para tornar-se um feiticeiro de reputação, cumpria dar provas de seu talento. Semelhantes provas consistiam quer em usar determinados passes mágicos, quer em ter êxito no tratamento de doenças, quer ainda em fazer profecias de exata comprovação.(2) (n.a) "a revelação do feiticeiro (diz yves d'évreux)(3) (n.a) dependia de algum acidente ou caso fortuito: como, por exemplo, se, anunciando as chuvas, estas caíam imediatamente depois. Se, ainda,

(p. 153)

Tendo soprado algum doente, o mesmo, porventura, recuperava a saúde, - isso constituía um meio de ser logo respeitado e tido como feiticeiro de muita experiência". O *sire* de rasilly possuía, entre os seus súditos, um prestidigitador habilíssimo, que se divertia em embasbacar os índios com a sua destreza. Os tupinambás, imediatamente, deram-lhe o nome de *pagé ouaässou*, isto é, o grande feiticeiro.(1) (n.a) staden(2) (n.a) teve igual sorte: por ter, em diferentes ocasiões, à custa de suas preces, apaziguado o mar ou parado

as chuvas, acabou por gozar da reputação de feiticeiro-mor. Essa reputação cresceu quando, tendo dito, a um dos chefes indígenas, que a lua o encarava raivosamente, este e todos os membros da família caíram doentes.

Em cada aldeia, havia alguns feiticeiros titulados, que faziam o oficio de curandeiros e presidiam às danças e às cerimonias religiosas comuns.(3) _(n.a) eram chamados *pagis* ou *pagés* e podiam ser considerados os sacerdotes da tribo. Uns tantos dentre eles, todavia, adquiriam certa reputação, que os colocava acima da confraria e lhes dava uma situação superior, recebendo o nome de *pagé-ouässou*, ou de *caraïbe*, palavra, que os antigos autores traduziam por "santidade ou homem sagrado". Eram com os mesmos que os espiritas, de preferência, se comunicavam; seu poderio atingia uma força extremamente terrível. Quando alguém estava na iminência de adquirir força mágica acima da dos demais feiticeiros, sua atitude e aspecto mudavam inteiramente.(4) _(n.a)"quanto mais os feiticeiros conseguiam aumentar a fama de seus sucessos
(p. 154)
(observa yves d'évreux)(1), _(n.a) tanto mais os mesmos afetavam uma gravidade exterior. Pouco falavam, preferindo a solidão e evitando tanto quanto possível as companhias, pelo que acresciam em honra e respeito. E eram os mais chegados aos principais, que lhes falavam reverentemente, como é do costume nesse país. Ninguém os incomodava. Finalmente, para alimentar tal renome, os referidos feiticeiros erigiam suas choças àparte, afastadas das dos outros índios". Thevet(2) _(n.a) expressa-se igualmente, quando fala desses feiticeiros: "tornam-se vagabundos, errando, cá e lá, pelos matos e outros lugares, não retornando, juntamente com os seus companheiros, senão raras vezes e em determinadas horas. E assim fazem crer que se entretêm com os espiritos".

Os *pay*(a) _(n.a) tornavam-se, geralmente, feiticeiros ambulantes, empreendendo longas excursões através das regiões ocupadas pelas tribos de sua raça. O terror e receio infundidos podiam ir até a divinização, por pouco que sua fama fosse bem merecida. Manifestações exteriores de toda espécie traduziam os sentimentos de respeito e submissão, que suscitavam: "a qualquer parte onde iam eram sempre bem recebidos; acolhiam-nos honrosamente, com canticos, dansas, cauinagens e tantas outras cortesias imaginaveis".(3) _(n.a) yves d'évreux(4) _(n.a) e thevet(5) _(n.a) tiveram ocasião de

assistir a cenas semelhantes. Era tão grande a alegria provocada pela vinda de um feiticeiro de nomeada (relata
(p.155)
O padre nobrega)(1), _(n.a) que os índios chegavam a limpar o caminho por onde o mesmo iria passar. Tais manifestações eram, aliás, interessadas. Procurava-se ganhar-lhe a amizade por meio de louvaminhas. "vereis (diz thevet)(2) _(n.a) o povaréu ir buscá-lo no caminho, prosternando-se e rogando: - não nos deixeis cair doentes. - e, assim, outras coisas mais". A inimizade dos feiticeiros podia tornar-se um terrível flagelo para a tribo, pois "os índios atribuíam todas as suas desditas às prédicas ou presságios do mesmo".(3) _(n.a)

o terror espalhado pelos feiticeiros constituía um meio de aquisição de riquezas, pois podiam eles pedir impunemente o que desejassem. Todas as suas aspirações eram imediatamente executadas.(4) (n.a) iapy ouassou, o principal chefe da ilha do maranhão, tendo caído gravemente doente,(5) _(n.a) atribuía seu mal ao sortilégio de um feiticeiro, com o qual tivera algum mal-entendido e, para desarmar sua cólera, enviara-lhe custoso presente. Staden(6) _(n.a) não teve, igualmente, nenhum trabalho em persuadir às suas pretensas vítimas a nada empreender contra ele. Muitas vezes os feiticeiros não se contentavam com simples dons: atreviam-se até a exigir a filha ou a irmã de um membro da tribu(7) _(n.a) e este, por pouco que pareça razoável, evitava recusar o pedido. Desse modo, os feiticeiros conseguiam, a exemplo dos chefes, numerosas mulheres. Um deles
(p.156)
(diz-se) possuía trinta, cifra jamais atingida pelo mais rico morubixaba.(1) _(n.a)

a autoridade usufruída pelos feiticeiros era incontestável. "os pagés nada dizem ou pedem que não seja logo executado por toda essa gente, até mesmo pelas pessoas mais velhas".(2) _(n.a)todos os cronistas são unânimes nesse particular. Mas, apesar de tal poder, os feiticeiros raramente exerciam a chefia política, embora haja alguns exemplos de grandes *pay* à testa da tribo. O barbeiro-mor de tapuitapera adquirira, em seus territórios e nos dos seus vizinhos, a fama e autoridade de um verdadeiro mágico, com o poder de enviar a quem bem quisesse a doença e a morte.(3) _(n.a) ou, ao contrário, curava e restituía a saúde dos que lhe agradassem. Por esse motivo, alcançou as funções de cacique, manejando, a seu bel prazer, todos os habitantes da região". Cada uma das duas frações da nação tobajara tinha à sua frente um medico-feiticeiro.(4) (n.a) cumpre notar,

todavia, que todos os sinais de respeito e favores, auferidos por esses bruxos, não os preservavam da morte se, porventura, sua fama decaísse em virtude de falsas predições, ou de curativos mal sucedidos.(5) _(n.a)

a condição de *pay* não constituía apanágio exclusivo dos homens. Yves d'évreux(6) _(n.a)refere-se a uma velha mulher, que adquirira enorme reputação em toda a ilha do maranhão e à qual se recorria em casos desesperados: "quando todos os feiticeiros já não
(p.157)
Sabiam o que fazer, então era ela convidada e trazida com segurança, porem às ocultas". No seu colóquio em língua brasílica, léry(1) _(n.a) explica a palavra *mosseu y gerre* da seguinte maneira(b): _(n.a) "guarda dos remedios, ou a quem pertencem os remedios; e usam os índios dessa expressão propriamente quando querem chamar feiticeira a uma mulher, ou quando está ela possuída de certo espírito mau, pois *mosseu* é remedio e *gerre* é pertença".

As principais funções do feiticeiro são enumeradas por claude d'abbeville nos termos adiante indicados: "põem-se, antes de tudo, a predizer a fertilidade ou estiagem dos anos; prometem chuvas abundantes e toda sorte de bens; fazem, finalmente, crer ao povo que, soprando a parte doente do corpo de qualquer pessoa, esta logo se cura".

A atividade do feiticeiro ultrapassava ainda o quadro estabelecido por claude d'abbeville. Deviam eles predizer os resultados de qualquer empresa coletiva ou individual, agir sobre os fenômenos naturais e enviar a doença ou a morte. Os grandes feiticeiros eram capazes de realizar encargos mais difíceis: podiam ressuscitar os mortos,(2) _(n.a) fazer nascer as plantas ou receber alimentos de maneira miraculosa.(3) _(n.a)

de modo geral, os indígenas certamente atribuíam aos seus feiticeiros todos os acontecimentos desagradáveis, importantes ou não, supervenientes: assim, por exemplo, quando não apanhavam alguma caça nos seus mundéus, os índios julgavam-se vítimas da hostilidade de algum feiticeiro.(4) _(n.a)
(p.158)

Não havia nenhuma dúvida de que os feiticeiros fossem capazes de transformar-se, à vontade, em toda espécie de animal; pelo menos, acreditavam-no os guaranis, como, aliás, ainda hoje o fazem os seus descendentes. A forma preferida pelos bruxos malvados era a do tigre.(1) _(n.a) os chiriguanos creem tão firmemente na possibilidade, sem limites, do poder de transformação dos feiticeiros que, quando algum tigre ou serpente, animais inofensivos por si próprios, os atacam, julgam aqueles índios ocultar-se algum feiticeiro sob a forma dos mesmos animais.(2) _(n.a)

o poder de feitiçaria provinha das relações com os espíritos. Conta yves d'évreux(3) _(n.a)que um *pay*, convertido ao cristianismo, confessou-lhe que, "quando exercia a pagelança, era visitado por numerosos espiritos galhofeiros." voavam à sua frente, ao encontrar-se ele na mata, tomando várias cores. Mas não lhe faziam nenhum mal e, por isso, procurava familiarizar-se com os mesmos.

Muitas vezes, os próprios espíritos tornavam-se fâmulos do feiticeiro, que os encarregava de trabalhar em seus roçados. Em mais de um desses serviços domésticos, os espíritos avisavam ao seu senhor a proposito dos acontecimentos futuros, dando-lhes toda sorte de conselhos.(4) _(n.a) um feiticeiro do maranhão pretendia "ter a seu serviço um mui bom espírito, amigo de deus, nada malvado, o qual procurava, pelo contrário, fazer o bem: alimenta-se comigo (dizia), dorme e anda na minha frente, voando, muitas vezes, diante de mim; e,

(p.159)

Quando chega a época de cuidar das plantações, limito-me a marcar, com um pau, a extensão do meu roçado, encontrando, na manhã seguinte, tudo feito".(1) _(n.a) outro feiticeiro, da mesma região, "criava em sua casa um morcego, a que os índios chamavam *endura*(c), _(n.a)o qual lhe falava, em voz humana e na língua dos tupinambás. E falava tão alto que se podia ouvi-lo a seis passos de distancia, embora confusamente e com o timbre infantil. Respondia-lhe o selvagem, ficando só em casa, pois, quando percebia querer falar-lhe o morcego, despedia a todos.... Perguntaram-lhe os franceses como viera a criar e a sustentar esse animal, respondendo o feiticeiro que, certo dia, o seu espírito, quando ele estava só, dissera-lhe iria falar-lhe, doravante, sob a forma desse horrendo pássaro. Por isso, preparara um alojamento em sua oca, onde o morcego vinha dormir e repousar, e, quando desejava falar-lhe, escutava-o e respondia-lhe. Esse espírito, quando necessitava comunicar-lhe alguma novidade, chamava-o pelo nome, falando com

ele em casa ou no bosque. E mandou o feiticeiro fazer-lhe um ninho, onde o espírito se recolhia e conversava, sempre sob a forma de morcego. Dizendo isso, mostrou num dos cantos da choça, onde estava o ninho construído de folhas de palmeira: ali (acrescentou) vem o animal falar-me; discorremos juntos, comendo ele o que eu lhe dou".(2) _(n.a)

o acontecimento seguinte, adiante narrado pelo mesmo autor,(3) _(n.a) põe em plena evidência o fato de que o poder dos *pay* dependia, frequentes vezes, do auxílio prestado pelos espíritos: certo feiticeiro esforçava-se, por todas as formas de cerimônias, no sentido
(p.160)
De provocar as chuvas, mas, como "a chuva não aparecesse, apesar de o referido feiticeiro não cessar, dia e noite, de mandar dansar os selvagens, - aos gritos o mais alto possivel, afim de despertar o seu espírito, como, outrora, faziam os sacrificadores de baal, - achou o mesmo prudente fazer crer aos índios que estava vendo, realmente, o seu espírito, carregado de chuvas, do outro lado do mar, embora não pudesse aproximar-se, por causa da cruz plantada no centro do pateo da aldeia". Outros exemplos poderiam ser citados, que demonstrariam quanto a maior parte das ações dos feiticeiros dependiam do espírito sobre o qual exercia o mesmo a sua autoridade. "dizem (os índios, assegura o autor de *informação do brasil*)(1) _(n.a) que têm um espírito dentro de si, com o qual podem matar, e com isto metem medo"(d). _(n.a)

as relações com os espíritos familiares eram isentas de qualquer complicação; mas, havia determinadas categorias de espíritos que só se podiam consultar submetendo-se, o paciente, a diversas prescrições e realizando ele certos ritos. - os espíritos, cujo acesso era tão difícil, são chamados por thevet(2) _(n.a) de *houioulsira* e são, provavelmente, as almas dos mortos(e). (n.a) sabe-se, de fato, que os feiticeiros viviam relacionados com os tais espíritos, indo visitá-los (no além-túmulo. "quando se trata de saber alguma coisa nova, de importância (diz thevet)(3), (n.a) usam os indígenas de certas cerimonias e inovações diabólicas, a saber: levantam, primeiramente, uma choça nova, jamais habitada, armando dentro dela uma rede branca e limpa; em seguida, transportam para a referida oca grande quantidade de víveres,
(p.161)
Inclusive o cauim (que é a sua bebida ordinária, mas fabricada por uma donzela de dez ou doze anos) e a farinha de raízes (que os índios usam em lugar do pão); finalmente, depois de tudo assim preparado, o povo, reunido, conduz esse gentil profeta à cabana,

onde o mesmo permanece sozinho, depois que uma das moças lhe der água para lavar-se. É preciso notar, entretanto, que, antes do mistério, o pajé deve abster-se de relações sexuais com a sua mulher. Isso por espaço de nove dias. Em seguida, quando fica só na cabana e quando todo o povo já se tem afastado do local, estende-se o feiticeiro na rede e começa a invocar o espírito maligno. A invocação dura toda uma hora, havendo ainda outras cerimônias do costume, mas que não podem ser percebidas; de tal modo que, no final do rito, o espírito acaba por chegar, silvando e assobiando (como dizem). Afirmam mesmo alguns índios que esse espírito aparece, em certas ocasiões, na presença de toda a gente. Ninguém o vê, mas se percebe qualquer coisa semelhante a um ruido ou uivo. Ao que todos exclamam a uma só voz: - rogamos-te dizer a verdade ao nosso profeta, que te aguarda lá dentro. As perguntas, com as respectivas respostas, dizem respeito aos seus inimigos, a saber, o que pensam eles, quem terá a vitória, se alguém será aprisionado e devorado pelos contrários, ou ferido por algum animal feroz, etc..... Chama-se o espírito *houioulsira*. Isso e outros fatos me afirmaram alguns cristãos, que há longos tempos vivem entre os silvícolas. E, principalmente, que os selvagens americanos não se lançam a nenhuma empresa sem ouvir aos seus profetas. Ao terminar o mistério, sai o pajé da palhoça e, sendo logo cercado pelo povo, discorre sobre tudo o que pôde entender".

Os médicos feiticeiros possuíam, igualmente, o poder de visitar a região dos mortos, onde entretinham

(p.162)

Conversação com os mesmos. Restituíam-lhes, os espíritos, a visita, quando assim o desejavam.

As maravilhosas curas operadas pelos feiticeiros eram devidas à ação de algum espírito, que consentia, nessa ocasião, em tornar-se visível. Os doentes, entre os chipaias e apapocuvas, são submetidos, nos dias atuais, aos mesmos tratamentos em uso, no século xvi, na costa do brasil. Assim como seus confrades tupinambás, os feiticeiros apapocuvas e chipaias sopram energicamente o paciente.(1) (n.a) nimuendajú, que inquiriu minuciosamente a razão de semelhantes práticas, explica-a como um processo destinado a impregnar o doente de força mágica. É assim, também, que se pode interpretar a intervenção dos espíritos nas curas operadas pelos tupinambás. Tal força, concebida, talvez, como substância especial, podia não somente dar a saúde ao doente, mas ainda

contribuir para o crescimento, o vigor e a coragem de todo ser por ela saturado. Qualquer *pay* possuidor de grande força mística podia, se o quisesse, fazer participar da referida virtude a outras pessoas.

Quando um médico feiticeiro, de elevado renome, tinha realizado certas cerimônias de ordem religiosa ou mágica, não se esquecia de convencer os silvícolas de que eles também haviam recebido parte de sua "força espiritual". O modo como o médico-feiticeiro chegava a tal resultado tem sido discutido por inúmeros autores, dos quais é o primeiro léry:(2) _(n.a) "observei que, de quando em quando, tomavam um caniço de quatro a cinco pés de comprimento, em cuja extremidade havia um pouco de *petun*, seco e aceso. Rodando o caniço
(p.163)
Para todos os lados e soprando a fumaça sobre os selvagens, diziam: - para que vençais os vossos inimigos, recebei o espirito de força. - e os astuciosos caraibas repetiam a cena por várias vezes".

Para yves d'évreux,(1) _(n.a) a "força espiritual", de que léry fala, é representada pelo próprio espírito, ou demônio, prova da confusão constante estabelecida entre essas duas noções: "tomou o feiticeiro um grosso caniço oco, que encheu de erva *petun*, e, acendendo numa das extremidades, soprou a fumaça sobre os selvagens, dizendo: - recebei a força de meu espírito, para que sejais sempre fortes e destemidos diante de vossos inimigos" (est. Ii, fig. A).

Podia qualquer pessoa tornar-se *pay*, impregnando-se da força mágica contida no sopro de um feiticeiro reputado. "fazem muitos discípulos comunicando esse seu espírito a outros com os defumar e soprar, e às vezes é isto de maneira que o que recebe tal espírito treme e sua grandissimamente"(2) _(n.a) (f) _(n.a)

virtudes especiais eram sem dúvida conferidas à fumaça do tabaco, sem o que não se poderia explicar o papel das fumigações usadas nessas transfusões de *mana*. Os tupinambás atribuíam ao tabaco diversas propriedades, entre outras a de esclarecer a inteligência e conservar, aos que o empregam, "saudáveis e alegres".(3) _(n.a) os chipaias atribuem ao fumo, soprado pelo
(p.164)

medico-feiticeiro sobre o paciente, o dom de reforçar o poder magico de seu halito.[1]

Fig. 2 — *Indios tupinambás fumam, reunidos em conselho (segundo Staden).*

Médico-feiticeiro sobre o paciente, o dom de reforçar o poder magico de seu hálito.(1) (n.a)

os antigos guaranis acreditavam, à semelhança dos tupinambás, na força potencial contida no corpo dos feiticeiros, os quais estavam tão convencidos disso que

[ver ilustração no original - fig. 2 - índios tupinambás fumam, reunidos em conselho (segundo staden).]

(165)

Julgavam poder dar morte ao inimigo cuspindo-lhe no rosto.(1) (n.a)

entre as funções do feiticeiro tupinambá, figura ainda a de ouvir as mulheres em confissão, parecendo dar muita importância à estrita observância desse costume, de finalidade desconhecida. "o pajé-mor da provincia de comã ia visitar, quando lhe aprazia, as aldeias sob o seu domínio, recomendando que todos fossem confessar-se a ele, especialmente as mulheres moças, casadas ou solteiras. E quando encontrava alguma que recusava a dizer-lhe tudo, ameaçava-a com o seu espírito, isto é, que havia de atormentá-la, pois tinha bastante finura para saber ocultar-se em qualquer coisa. Dava às mulheres, depois, uma especie de absolvição, embora nem sempre guardasse os seus segredos; apesar disso, sempre exerceu o seu oficio de confessor, pelo menos até o tempo da nossa chegada. Imaginai, agora, quem lhes ensinaria essa maneira de confissão auricular, por meio da qual ameaçava de castigo os seus semelhantes (no caso de ocultarem alguma coisa de seu espírito), ou absolvia-os (se revelassem tudo ao referido espírito)".(2) (n.a) segundo o padre nobrega,(3) (n.a) essas confissões não eram somente feitas ao feiticeiro, mas estavam em estreita relação com os deveres dos indígenas no que concerne àquela personagem. Logo que era anunciada a vinda dos *pay* afamados, "antes que chegassem ao lugar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas às outras, e pedindo perdão delas" (g) (n.a) como se vê, a confissão era assunto peculiar
(p.166)
Às mulheres e dizia respeito, talvez, às violações das prescrições referentes à vida sexual.

Há outra cerimônia, presidida pelos feiticeiros, cujo sentido não parece claro: "é costume dos *pagés-açus* celebrarem, em certas epocas do ano, lustrações publicas, isto é, purificações supersticiosas, por aspersão de água sobre os selvagens. Se bem que tudo dependa da sua imaginação, pois fazem tais abluções ao seu mero capricho, todavia, a cerimonia consiste ordinariamente em encher grandes potes de barro, proferindo secretamente algumas palavras à sua superficie e soprando dentro deles fumo de *petun*. Depois, untando-se com um pouco de pó, que guardam em casa, os índios põem-se a dansar. Finalmente, o feiticeiro, tomando um ramo de folhas, que mergulha nos potes, asperge, com o mesmo, a companhia. Isso feito, toma cada qual dessa água em cuias, ou

escudelos de pau, com ela banhando a si e a seus. Filhos."(1) _(n.a) (h) _(n.a) não é de estranhar que essas lustrações tivessem sido ordenadas pelo feiticeiro, afim de pôr os seus fiéis ao abrigo do ataque das doenças. Diz claude d'abbeville(2) _(n.a) que, quando falecia alguém, aconselhava o feiticeiro lavarem-se todos os habitantes da aldeia.

Os acessórios, de que se servia o feiticeiro na prática de sua arte, consistiam simplesmente em uma cabaça pintada ou esculpida, em forma de cabeça humana. Conforme já tive ocasião de dizer, esse objeto representava provavelmente um espírito. Tinha o mesmo o encargo de revelar e anunciar ao feiticeiro os segredos do futuro. Era aspirando o fumo, saído através dos orifícios feitos na mencionada figura, que o feiticeiro
(p.167)
Caía em estado de transe. E tudo faz supor que os maracás deviam ser tão indispensáveis quanto aquelas cabaças(1) _(n.a) (i) _(n.a)

a *mise en scène* requerida pelos atos do feiticeiro parece ter sido muito simples, pois a cabana solitária, na qual oficiava, não exigia nenhum arranjo especial. Certos *pay* contentavam-se com a abertura feita em uma árvore, pela qual escutavam as respostas dos espíritos.(2) _(n.a)outros "faziam buracos em choças apartadas e, nelas, os feiticeiros, deitados de ventre no chão, fechavam os olhos e metiam a cabeça nos referidos buracos, fazendo perguntas ao demônio e recebendo a resposta através de uiva voz vinda do fundo".(3) _(n.a)

alguns feiticeiros não hesitavam em empregar certos dispositivos engenhosos, destinados a iludir os clientes. Um deles adquirira muita reputação, conseguindo, de maneira miraculosa, que irrompesse água, proveniente de uma cana de bambu cuidadosamente dissimulada na oca.(4) _(n.a) esses pequenos embustes entretanto, não devem fazer pensar que os feiticeiros não tinham fé na eficácia das suas práticas. Numerosas anedotas poderiam ser extraídas das crônicas antigas, que provam inteiramente a credulidade dos feiticeiros.

O feiticeiro não se distinguia dos demais índios por nenhum sinal exterior; sua qualidade denuncia-se apenas pelos próprios atos. Mas é possível que o mesmo exigisse determinado cerimonial por parte das pessoas em sua volta. O feiticeiro português, que conduziu os potiguares na infeliz aventura, da qual tratarei

(p.168)

Mais adiante, se fazia carregar sobre duas espadas cruzadas. Quando os oficiais franceses reconheceram a visita do grande feiticeiro pacamont, não se surpreenderam pouco, vendo-o chegar escanchado no pescoço de sua mulher. A mulher estava pintada de preto(1) (n.a)

em todas as tribos do grupo tupi-guarani, o feiticeiro gozava (e ainda hoje goza) de extraordinária autoridade e consideração. O papel, que o mesmo desempenhou na historia pós-columbiana dessa família, convence, por si só, dessa verdade, independentemente dos inúmeros testemunhos deixados pelos viajantes. E independentemente das tradições legendárias dos tupis-guaranis, que tratam quase por exclusivo dos milagres realizados pelos médicos-feiticeiros nos tempos antigos. Os guaranis tinham levado tão longe a veneração por seus feiticeiros que até lhes prestavam culto aos restos mortais. Possuíam, em lugares afastados, cabanas especiais, onde guardavam as ossadas dos feiticeiros poderosos. Os mortos repousavam em suntuosas redes, recobertas de tecidos de penas; multidões vinham consultá-los, "adorando-os" e trazendo-lhes ofertas. Em certas ocasiões, esses mortos ilustres "ressuscitavam e viviam em carne e osso". Suas profecias e ordens eram consideradas infalíveis, exercendo sobre as colheitas influencia benévola. "havia nesse templo muitas oferendas de frutas indígenas, que pendiam do tecto e dos postes em lindos balaios. O sacerdote comia parte dos presentes e repartia o restante pelos lavradores, que os consideravam uma benção para os seus campos".(2) (n.a)

(p.169)

NOTAS AO CAPITULO VII

(ESTEVÃO PINTO)

(*a*) *Pagi, pay, payni, paié, paé, piaccé, piaché, pautché* são variações da mesma palavra — *pagé*. "Os feiticeiros a que se refere o autor eram nas tribus tupis os *pagés*, vocabulo que se explica etimologicamente por *pa-yé*, aquele que diz o fim, o profeta. Era o medico, o curandeiro, o *magister artium*, o *barbier* dos autores franceses" (notas de Rodolfo Garcia à pag. 293 dos *Dialogos das Grandezas do Brasil*). José Verissimo e A. Gonçalves Dias usaram *piache*, corruptela de *epiaga*, gerundio-supino de *epiac*, o "vidente".

E' possivel que a instituição do pagé tenha uma base mais ampla do que a da cultura chamada *amazonica*, como o demonstrou o nome *piaché*, peculiar às Antilhas, e o nome *payni*, que é o feiticeiro mexicano. *"De qué origen racial fuera este hombre de medicina y dónde se elaboraran sus conocimientos y sistemas, no está definitivamente averiguado, pero de seguro no nació en el ambiente Tupi, dentro del cual fué nombrado* Pay *o* Caraibe", — diz J. Imbelloni (cf. Ramón Pardal, *Medicina aborigen americana*, ps. 17-18, Buenos Aires, s/d.).

Gabriel Soares de Sousa, que viveu no Brasil pelos fins do seculo XVI, ao descrever a figura do "feiticeiro" dos tupinambás, interpreta bem o pensamento promedio dos escritores daquela centuria. "Entre esse gentio tupinambá (diz Gabriel Soares de Sousa) há grandes feiticeiros, que têm este nome entre eles, por lhe meterem em cabeça mil mentiras; os quais feiticeiros vivem em

casa apartada cada um por si, a qual é muito escura e tem por muito pequena, pela qual não ousa ninguem de entrar em sua casa, nem lhe tocar em coisa dela; os quais, pela maior parte, não sabem nada e para se fazerem estimar e temer tomam este oficio, por entenderem com quanta facilidade se mete em cabeça a esta gente qualquer coisa.... A estes feiticeiros chamam os tupinambás pagés".

A noção do pagé como feiticeiro, ignorante e mentiroso, embora astuto, que fazia misterio em torno de sua vida, sòmente com o objetivo de receber honrarias, ou fazer-se temer dos demais, — é, de certo modo, incompleta e falsa, sendo já tempo de submeter-se esta estranha figura a um exame mais acurado da critica moderna.

O *pagé* ou *pay* (mago, sacerdote, curandeiro, xamã, etc.) constitue, naturalmente, uma remota instituição social e surgiu, na frase de Roquette Pinto, com o "velho", isto é, com a classe dos individuos experimentados nos segredos e vicissitudes da vida (*Seixos Rolados,* p. 155, Rio, 1937). Mas é preciso notar que, embora, por isso mesmo, comum a todos os grupos primitivos da America, em nenhum deles adquiriu essa entidade uma expressão tão original quanto entre os tupi-guaranis e, consequentemente, entre os tupinambás.

O pagé tupinambá, segundo já observou Métraux, nascia como que predestinado. Não se improvisava. "Só os fortes de coração (diz Stradelli, referindo-se aos tupis em geral), os que sabem superar as provas de iniciação, os que têm folego necessario podem aspirar a ser pagés. Com menos de cinco folegos não há pagé que possa enfrentar impunemente as cobras venenosas. Os pagés, que têm de sete folegos para cima, lêem claro no futuro, curam à distancia, podem mudar-se à vontade no animal que lhes convem, tornar-se invisiveis e se transportar de um lugar para outro com o simples esforço do proprio querer" ("Voc.", cit., p. 585). Em suma, pagé não era qualquer um. E' verdade que, algumas vezes, o feiticeiro ignora o seu proprio

poder magico, que não raro se revela insolitamente. E, talvez, por isso mesmo, a magia não constituia privilegio dos homens, havendo até, entre os tupinambás, velhas mulheres com o apanagio dos pagés (curar molestias, adivinhar o futuro, etc.). O já mencionado Hans Staden chegou a presenciar uma cena do ritual, por meio da qual os tupinambás investiam as mulheres na dignidade de pagés. Ainda pelo mesmo motivo de o poder magico manifestar-se, em alguns casos, extraordinariamente, é que se explica, talvez, a frase de Évreux, a saber, de que muitos indios procuravam aprender esse "oficio", atraidos pelas suas honrarias e vantagens.

Agora, passar o pagé, de mero curandeiro, para a categoria de *caraiba*, de *santidade*, de *pagé-açu* (o *Pagé Ouaässou* ou *Pagé-ouässou* dos cronistas), — aí a coisa se tornava mais dificil. Léry quis fazer crer que o pagé não passava de uma criatura de genero diverso do do caraiba. Foi um erro desse calvinista. Todo caraiba era pagé, embora nem todo pagé fôsse caraiba. Marcgrave compreendeu bem essa diferença. Os caraibas (explica Léry) eram falsos profetas, que andavam de aldeia em aldeia, como os tiradores de ladainhas, infundindo a crença de que se comunicavam com os espiritos, ou de que podiam, com as suas artes, dotar os indios do poder de derrotar os seus inimigos ou, ainda, de que tinham a força de fazer crescer as plantas. De ano em ano, os tupinambás recebiam solenemente os caraibas.

O referido Léry presenciou a uma dessas xangozadas, nas quais as mulheres e crianças se recolhiam às ocas, enquanto os silvicolas faziam roda, cantando em tom monotono, em torno dos caraibas, recobertos de ricos mantos e adornados de sobreiros. Ao dansar, os caraibas ora tangiam o maracá, ora avançavam e sopravam fumaça por meio de um canudo cheio de tabaco. A cerimonia era, alem disso, regada a cauim, a bebida magica por excelencia dos tupi-guaranis. Convem observar, demais, que as mulheres, embora segregadas da bacanal, repetiam, até desmaiar, o estribilho do canto ao mesmo tempo que, como possessas, urravam, espumavam e agitavam os seios.

Os caraibas eram as mesmas *santidades* dos cronistas portugueses. Por onde passavam, graves, pouco comunicativos, seguiam-nos todos. Nada lhes faltava e dispunham de quantas mulheres quisessem. Acolhiam-nos, como já se viu, com dansas, cantos e vinhos. E até limpavam-lhes o caminho por onde tinham de passar. Assim o diz o padre Manuel da Nobrega: "De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao mesmo tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com dansas e festas" (*o.c.*, p. 99). Outro jesuita, o padre José de Anchieta, quase que repete o seu companheiro de apostolado no Brasil: "Cada um destes feiticeiros (a que chamam santidade) busca uma invenção com que lhes pareça que ganhará mais, porque todo este é seu intento, e assim um vem dizendo que o mantimento há de crescer por si, sem fazerem plantados, e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir a meter em casa. Outros dizem que as velhas se hão de tornar moças e para isso fazem lavatorios de algumas ervas; outros dizem que os que os não receberam se hão de tornar em passaros e outras invenções semelhantes" (*o.c.*, p. 331). Tambem os jesuitas Antonio Pires e Leonardo do Vale fazem referencias a essas "santidades" (*Cartas Avulsas*, cit., ps. 122 e 382; Serafim Leite, *Hist.*, cit., II, ps. 21, cit.). Acabando a santidade de falar, os indios começavam a tremer, principalmente as mulheres, as quais, deitando-se por terra e escumando pela boca, parecem, no dizer de Nobrega, como que "demoniadas". Esses eram os grandes pagés, os pagés santos, os pagés com poderes fora dos comuns à sua classe.

Os tupinambás, realmente, se julgavam, algumas vezes, perseguidos e atormentados pelos demonios, ou espiritos malignos. Léry procurou reproduzir uma dessas cenas diabolicas.

As funções dos pagés, eram, como é evidente, muito complexas. Naturalmente, que uma das atribuições precipuas dessas personagens misteriosas tinha de ser curar os doentes, sobretudo se havia necessidade de extrair o *quid* maligno. O sopro, a

sucção, a fumigação, as sangrias e outros ritos ou praticas constituiam um dos apanagios dó pagé. Dó mesmo modo, a aplicação das drogas e plantas medicinais costumeiras. Enumerando as habilidades do pagé como cirurgião, Martius, referindo-se aos indios do Brasil em geral, escreve: "O pagé para isto (isto é, para as escarificações) se utiliza da ponta aguçada do bico de gavião ou do tucano e do ferrão da arraia. A sangria é feita com este ferrão ou com o dente afiado do coati; varias tribus situadas a leste do Brasil, por exemplo os coroados, os puris e os botocudos, a praticam atirando sobre a veia, por meio de pequeno arco, uma flechazinha, cuja ponta é um fragmento de cristal da rocha. Em geral, escolhem uma veia da panturrilha, raramente do cotovelo ou da fronte" (*Natureza, Doenças, Medicina e Remedios dos Indios Brasileiros*, ps. 281-282, São Paulo, 1939). Nas dores de dente (acrescenta aquele etnologo alemão), o pagé emprega a punção da gengiva e, na imobilização dos membros fracturados, usa-se uma bainha, em forma de goteira, feita com as palmas do açaí (*Euterpe edulis* Mart., ou *E. oleracea* Mart.). Em suma, quer pelo emprego dos processos experimentais, quer pelo emprego dos processos magico-religiosos, o pagé não deixa de exercer as funções de medico-feiticeiro (o *Zauberarzt* dos alemães, o *medicine-man* dos americanos, o *magicien* ou *barbier* dos franceses).

Comunicar-se aos espiritos, ou ao diabo, eis outra das funções ou predicados do pagé, assunto esse suficientemente tratado por Métraux, observando-se que, frequentemente, a comunicação é feita por intermedio do maracá.

Naturalmente que o poder de comunicar-se aos espiritos elevavà o pagé tupinambá à categoria de xamã. O xamã, na exata definição de Herbert König, caracteriza-se pela faculdade de falar aos espiritos, sobretudo nos momentos de seus transportes ou extases ("O xamã e o medico-feiticeiro", em *Actas Ciba*, n. 12, Rio, 1939). Ou, como explica Robert H. Lowie, o xamã é uma

especie de *medium*, que tem o dom de relacionar-se com o sobrenatural e servir-lhe de interprete (*Manuel d'Anthropologie culturelle*, p. 337, Paris, 1936). O extase do pagé, entre as tribus tupi-guaranis, é um facto confirmado por algumas testemunhas, empregando até, esse feiticeiro, "como coadjuvante da pratica medica, para entrar em transe, o uso de ilusogenicos ou estupefacientes designados genericamente pelo nome de Kurupá" (R. Pardal, *o.c.*, p. 94). Essa planta é identificada com o nosso paricá (*Piptadenia peregrina* Benth., ou *Piptadenia macrocarpa* Benth.).

Naturalmente, se o pagé tinha o poder de comunicar-se aos espiritos, tambem não lhe faltavam forças para transformar-se em certos animais. Uma das formas prediletas do pagé era a da onça ou jaguar, pelo menos entre os chiriguanos e os guaraius.

Outro dos predicados do pagé era fazer prosperar os meios de subsistencia da comunidade. Os depoimentos de Nobrega e Anchieta dão bem uma idéia dessas funções. Aí o pagé, já feito uma santidade ou caraiba, prenunciava a abundancia da caça e da colheita. Trabalho, não era mais preciso. Léry tambem afirma que os caraibas persuadiam os tupinambás de que podiam fazer crescer as raizes (isto é, o aipi, a mandioca, etc.) e demais frutos comestiveis. "Estes curandeiros (salienta Abbeville).... são muito estimados pelos barbaros.... Dão-lhes o nome de pagé, curandeiro ou feiticeiro. Predizem a fertilidade e a secura da terra e prometem muita chuva e todos os bens".

Ainda mais: tambem cabia ao pagé a direção de certas cerimonias religiosas, como aquela presenciada e descrita pelo calvinista Jean de Léry. Yves d'Évreux, citado por Métraux, refere-se a um desses rituais magicos a que chama de "lustrações publicas". Tais rituais consistiam em purificações com aspersão de agua, extraida de um pote adrede preparado (o pagé murmurava, junto à agua, palavras misteriosas, defumando-a em se-

guida). Após aspergir-se a agua lustral sobre os circunstantes, seguia-se a ablução.

O poder de lançar a morte era outro dos apanagios do pagé. Marcgrave assim o atesta, referindo-se aos potiguaras. Thevet tambem afirma que os tupinambás, quando desejavam morte a alguem, procuravam, para tal fim, os seus pagés.

Não devemos esquecer, entretanto, que o pagé era tambem uma especie de conselheiro e legislador, embora exercesse, menos frequentemente do que os demais, essas funções politicas. Sendo o pagé uma entidade, segundo já se disse, emanada da classe dos individuos experimentados, nada mais natural do que a sua elevação, em alguns casos, ao cargo de morubixaba. Eram os anciãos que exerciam, entre os tupinambás, a hegemonia politica. Aliás, o morubixaba era uma autoridade não raras vezes apenas nominal, — o que vinha facilitar a fusão de ambos os cargos.

Em suma, o pagé tupinambá era uma personagem complexa, aliando, algumas vezes, as suas funções de curandeiro e de *medicine-man* (*medicine-man* no sentido que lhe dá Gusinde) ao de chefe politico.

Mas há um aspecto do estudo do pagé tupinambá que precisa ser ventilado. Os grandes pagés, ou caraibas, adquiriam, não raras vezes, entre aqueles povos primitivos do Brasil, a atitude de "homens-deuses". A psicanalise já observou que a crença de ser deus é um complexo comum a todas as camadas culturais e caracteriza-se: *a*) pelo desejo de retraimento e inacessibilidade (ou seja, a vontade de tornar-se misterioso); *b*) pela fé na propria onipotencia ou oniciencia e consequente repulsa em face de qualquer ideia nova; *c*) pelo poder de predição; *d*) pela convicção de ser imortal; *e*) pela visão de um mundo melhorado ou ideal. A essas fantasias neuroticas, podem ser acrescentadas ainda outras, como, por exemplo, a crença de que o homem-deus se comunica aos "espiritos", ou às entidades sobrenaturais, a

quem procura imitar, ou com quem tenha empenho em identificar-se. Todas as caracteristicas estudadas pela psicologia profunda, no complexo do homem-deus, encontra-se, tambem, perfeitamente esboçadas na figura do pagé.

O desejo de segregar-se (ser inacessivel ou invisivel) era um costume peculiar aos caraíbas tupinambás. Só apareciam de certos em certos anos, como já notara Nobrega, ou "de ano em ano", segundo diz o padre Antonio Pires. Moravam em casas apartadas, ou em grutas sombrias, cuja exigua entrada ninguem ousava transpor (G. S. de Sousa, Vicente do Salvador, Fernandes Gama, Yves d'Évreux). Quando se hospedavam nas aldeias, metiam-se em choças escuras; se pretendiam falar aos espiritos, buscavam o concavo das arvores, os recantos das taperas solitarias, os bosques ou lugares ermos. Sua onipotencia evidenciava-se na faculdade de "lançar a morte" a quem quer que lhe caisse no desagrado: o misero, assim atingido pelo anatema, metia-se na rede e finava-se de pasmo. Quem tudo podia, era, naturalmente, oniciente. Tal a causa da hostilidade com que os pagés recebiam qualquer inovação. Essa hostilidade traduzia-se numa guerra aberta aos jesuitas. O poder de profetizar (anunciar abundancia ou secas, prometer chuvas) não passava de um aspecto da oniciencia.

O pagé que caía em descredito, ou não satisfazia as aspirações da tribu, era, por assim dizer, executado. Thevet e Cardim não escondem essa circunstancia. Mas essa execução representava uma especie de punição, pois, em geral, a imortalidade estava incluida entre os predicados dos grandes pagés. A imortalidade era condição que se adquiria à custa de solidão e de abstinencia: foi mesmo esse objetivo a causa de varias migrações tupicas em demanda da "terra sem mal".

Realmente, a visão de um mundo ideal consistia na ultima e na mais importante das caracteristicas do homem-deus. E foi com o objetivo de alcançar semelhante paraiso que os tupi-guaranis (tu-

pinambás, apapocuvas, tanhiguás, etc.) empreenderam numerosas migrações, exaustivamente estudadas por Métraux, as quais constituiam verdadeiras histerias coletivas ou psicoses gregarias.

E' incontestavel que os pagés ou caraibas tupinambás provocavam essas histerias coletivas, a crer no depoimento dos jesuitas: "Pelo sertão anda agora um (depõe o padre Anchieta, referindo-se aos pagés), ao qual todos seguem e veneram como um santo. Dão-lhe quanto têm....; aonde quer que vai o seguem todos, e andam de cá para lá, deixando suas proprias casas". E, assim, muitos outros autores.

Era esse um dos mais estranhos aspectos da vida, já de si tão complexa, do pagé, ou medico-feiticeiro dos tupinambás, que eu desejava salientar bem no presente comentario.

Em suma, os pagés, isto é, os grandes pagés ou caraibas podiam identificar-se com os proprios deuses ou ancestrais miticos, assunto esse que já foi objeto de precioso estudo de Métraux ("Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", em *Rev. del Inst. de Etn. de la Univ. Nac. de Tuc.*, II, ps. 61-92, Tucumán, 1931.

A monografia de Martin Gusinde, a quem me referi acima, é "O médico-feiticeiro entre os indios da America do Sul", em *Actas Ciba*, ps. 375-380, n. 12, 1939. Em relação ao assunto, cf. ainda "O *bari*, o medico-feiticeiro dos *bororos*", de Maciel de Sousa, rev. cit., ps. 348-349, n. 12, 1941.

Notas sobre os feiticeiros, entre os guaicuros, abipones, chiriguanos, etc., encontram-se em Pedro Lozano, *Descripción corografica del Gran Chaco Gualamba,* Tucumán, 1941. *Idem,* em Florián Paucke, *Hacia allá y para acá* (referentemente aos macobis), II, ps. 248 *sq.*, cit.

Há tambem, como já se viu, um estudo de Métraux, recente, sobre o assunto: *Le shamanisme chez les Indiens du Gran Chaco,* cit.

Estudo exaustivo do xamanismo, entre os tapirapés, fez Charles Wagley, "Xamanismo Tapirapc", cit. Segundo Wagley, os principais encontros entre os feiticeiros e os espiritos ou demonios são realizados por intermedio dos sonhos. O sonho é a fonte do poder xamanico. Os pagés menos poderosos sonham ao nivel da terra; os mais fortes viajavam pelo ceu. Acreditam os tapirapés que a doença é sempre obra de feiticeiros e, por isso, muitos dos seus pagés são mortos por vingança. O tabaco é planta sagrada e necessaria em todas as atividades do xamanismo; contudo, o mais frequente metodo de curar é extrair o objeto maligno por sucção. Tambem o pagé tapirapé emprega a borificação da agua, a que se adiciona mel, aspergindo o doente com a boca.

Cabe aos pagés proteger a população contra os espiritos, controlar a gestação das mulheres, purificar os alimentos, etc. A segurança dos homens, quando estão na caça ou na pesca, depende dos pagés. Deles tambem depende a abundancia alimentar.

Florestan Fernandes, *o. c.*, ps. 73 *sq.* e 283 *sq.*, estuda tambem exaustivamente a figura do pagé, despertando a atenção para um dos seus privilégios, — o transito livre, isto é, o direito de locomover-se livremente e até penetrar em territorio inimigo. Florestan Fernandes, refutando a teoria de Edgon Schaden (*Ensaio Etno-Sociologico Sobre a Mitologia Heroica de Algumas Tribus Indigenas do Brasil*", cit.), ou seja, a de que o poder politico dos pagés baseava-se em suas forças sobrenaturais, defende o ponto de vista de que, nos casos dos chefes tribais com funções tambem de pagés, deve-se admitir que a qualificação antecedia ao exercicio das atividades magico-religiosas. E acrescenta: "Alem do material já exposto, alguns exemplos e algumas considerações sobre o principio gerontocratico da organização social servirão para comprovar a existencia dessa teoria. Doutro lado, é obvio que o chefe que conseguia sucesso nas atividades curativas recebia um incremento equivalente em seus dotes carismaticos".

(*b*) Aliás, *mosã*. *Mosã, posã, poháng*, etc., são variantes graficas de *mõ-áng*, animar, tornar são, remediar (diz Plinio Ayrosa, em Léry, *o.c.*, p. 273). *Iguara* é melhor forma de *gerre*.

(*c*) Aliás, *andirá* (Stradelli, "Voc.", cit., p. 265).

(*d*) O trecho de Anchieta vai citado de acordo com o original português.

(*e*) *Houioulsira*. Cf. a terminação *irá* ou *andirá* (morcego), *guirá* (passaro). Yves d'Évreux (*o.c.*, p. 250) fala de certos passaros agourentos, que vivem com o "diabo" — os *uirá joropari*, passaros do diabo.

(*f*) Outro trecho de Anchieta, citado conforme o original português. Métraux ordenou a tradução.

(*g*) O trecho do padre Nobrega é citado de conformidade com o original português.

(*h*) Parece tratar-se, aqui, de um sincretismo religioso. Os tupinambás tinham adotado o costume de aspergir os fieis com agua benta. Não duvido, tambem, de que a pratica das confissões teria sido resultante desse sacramento, tão usado e praticado pelos jesuitas.

(*i*) As cabaças, de que fala Métraux, eram os proprios maracás, despojados de seu cabo e pintados ou munidos de olhos e bocas. A gravura, deixada por Hans Staden, induz a essa conclusão.

(p. 180)

Capítulo viii

o tratamento das doenças

como todas as moléstias eram causadas por sortilégio, cabia aos feiticeiros o seu tratamento. Os mesmos conduziam-se exatamente como os médicos-feiticeiros, em geral, das regiões equatoriais da américa do sul, começando por soprar energicamente o doente,

fumigá-lo em seguida e, enfim, "sugar a parte molesta para extrair-lhe o mal".

Yves d'évreux(1) _(n.a) descreve muito vivamente os seus métodos: "vê-lo-eis sugar pela boca, tanto quanto lhes é possivel, o mal do paciente, mal esse que, segundo dizem, fazem passar para a sua boca e garganta; isso, inchando muito as bochechas e repelindo, de um só jato, com estampido igual ao de um tiro de pistola, o vento aí contido. Em seguida, escarram com muita força, dizendo ser isso o mal extraido e assim se esforçando por fazê-lo crer no doente". De ordinário, os feiticeiros mostravam alguns objetos - lascas de osso ou de madeira - que diziam terem sido introduzidos no corpo do paciente por algum inimigo. Após o doente ser "soprado" e sugado, pintavam-no
(p.181)
De jenipapo. Se o mesmo gritava, ou estertorava, era a sua alma (diziam os tupinambás) que estava a gemer.(1) _(n.a)

as mulheres (afirma-o thevet)(2) _(n.a) "agem diferentemente, isto é, introduzem um fio de algodão, do comprimento

[ver ilustração no original - tratamento de um doente. Os feiticeiros sopram-no e uma mulher suga-o por meio de certo fio preso ao braço do paciente (segundo thevet).]

de jenipapo. Se o mesmo gritava, ou estertorava, era a sua alma (diziam os tupinambás) que estava a gemer.[1]

As mulheres (afirma-o Thevet[2]) "agem diferentemente, isto é, introduzem um fio de algodão, do com-

Fig. 3 — *Tratamento de um doente. Os feiticeiros sopram-no e uma mulher suga-o por meio de certo fio preso ao braço do paciente (segundo Thevet).*

1 Thevet (2), fol. 935. Do mesmo modo, quando embriagados pelo alcool, afirmavam os indios que era a sua alma quem estava a alegrar-se. Cf. Thevet (2), p. 924.

2 Ms. inedito de Thevet, fol. 85: "Se acontece alguem ferir incidentemente a seu amigo, ou companheiro, terá ele de sugar a chaga, como satisfação da injuria, até que se faça a cura". Cf. igualmente Thevet (1), p. 235.

De dois pés, na boca do paciente, pelo qual, depois, chupam, esperando assim extrair o mal do doente".

Para afastar as moléstias, recorriam os índios, também, às escarificações, praticadas por intermédio de dentes de cotia ou de piranha. Qualquer que fosse o tratamento, o doente deveria permanecer em quarentena e privado dos alimentos. Ninguém podia dirigir-lhe a palavra.(1) _(n.a)

se alguém feria a outrem, estava o mesmo obrigado a sugar-lhe a chaga, até que sobreviesse a cura. Em ambos os casos, culpado e vítima deviam, então, observar alguns tabus alimentares.(2) (n.a) (a) _(n.a)
(p.183)

NOTAS AO CAPITULO VIII

(ESTEVÃO PINTO)

(*a*) A terapeutica dos tupi-guaranis consistia em processos complexos, em que os elementos magico-religiosos nem sempre se distinguiam dos conhecimentos experimentais de ordem, por assim dizer, cientifica.

Entre as praticas medicinais, em que o misticismo contribuia com a sua maior dose, podemos salientar as seguintes: a *sucção*, o *sopro*, a *fumigação*, o *jejum* ou *abstinencia*, as *incisões* ou *sangrias* e a *pintura*.

Sobre a sucção falam os autores cit. por Métraux. Algumas vezes, procurava o curandeiro extrair do corpo do doente pedacinhos de pau, espinhos, ossos, etc. Assim, o afirma Gabriel Soares de Sousa, referindo-se particularmente aos tupinambás. A doença passava a ser, desse modo, alguma coisa suscetivel de conversão e que se podia encerrar em receptaculos especiais (as caixinhas magicas dos chipaias e curuaias). Ramón Pardal, que escreveu uma bela pagina sobre a extração do *quid* misterioso, salienta que essa é a forma mais comum e de mais primitivo carater da medicina magica.

O sopro era outro processo empregado pelos tupi-guaranis na cura das doenças. Muitas vezes o sopro antecedia à sugação. Assim o atesta Abbeville, observando Évreux que era até esse um dos meios de uma pessoa revelar-se feiticeiro. "O sopro (afirma

E. Stradelli) entra em todas as cerimonias e actos do pagé. Se o curandeiro sopra a parte lesada, expele o mal. E' soprando tambem na mão fechada, cujos dedos abre depois, lentamente, que espalha a infelicidade e a morte". Até os fenomenos meteorologicos estavam sujeitos à magia do sopro. No mito macuxi da origem do mundo, "Tupã pegou em uma mão cheia de terra, amassou-a bem; depois fez uma figura de gente, soprou-lhe o nariz, deixou no chão". E, daí avante, a figura de gente começou a engatinhar. Na cerimonia da iniciação dos mancebos uananas, o sopro constitue parte integrante do ritual. Quando nasce um bororozinho, o pai sopra fortemente nos olhos da criança. Embora os macuxis, os uananas e os bororos não pertençam ao grupo tupi-guarani, os exemplos, todavia, mostram como tais praticas misticas se acham bem espalhadas entre os amerindios do Brasil.

A fumigação, como se viu, fazia parte tambem do ritual da medicina tupi-guarani. Curavam os tupinambás as feridas graves (diz G. S. de Sousa) "fazendo em cima do fogo um leito de varas, largas uma das outras, sobre as quais com a quentura se era mesmo estendido no moquem, com a ferida "de boca abaixo em cima desse fogo". Os feiticeiros (nota Anchieta) "e outros que não chegam a tanto, costumam esfregar, chupar e defumar lhes saía todo o sangue que tem dentro e a umidade". O doente os doentes nas partes que têm lesas e dizem que com isto os saram". A proposito da cura ignea, há tambem o depoimento de Couto de Magalhães.

Ao adoecer, os tupinambás evitavam os alimentos. O tabu alimentar, a que se refere Thevet, era outro meio de curar as molestias, — jejum prolongado, não sendo mesmo permitido que ninguem dirigisse a palavra ao doente. Léry acrescenta que este ficava mesmo um mês inteiro sem comer.

Tambem as sangrias constituiam um processo curativo. "Curam estes indios (escreve G. S. de Sousa) algumas postemas e bexigas com sumo de ervas... e quando se sentam carregados da cabeça, sarjam nas fontes, e aos meninos sarjam nas pernas,

quando têm febre mas em seco; o que fazem os velhos com um dente de cutia muito agudo". A mesma observação em Léry. Eram as escarificações, de acordo com Pardal, uma pratica geral nos dominios das tribus tupi-guaranis. Piso observou-a entre os potiguaras, e, do mesmo modo, Rochefort.

Depois que o doente sofria a fumigação, as sucções, etc., purificava-se-lhe a parte molesta com tintura de jenipapo. Isso afirma-o Soares de Sousa, dizendo: "São os tupinambás mui sujeitos à doença das boubas" e "não fazem outro remedio senão fazer-lhas secar, quando lhes saem para fora, o que fazem com as tingirem com jenipapo". Bertoni, que estudou varios processos da medicina primitiva dos tupi-guaranis, salienta o uso do urucu (*Bixa Orellana* L.), de emprego não vulgar como variado (urucu contra os mosquitos, urucu para suavizar os ardores do sol, urucu destinado a tornar o corpo agil). Muitos silvicolas, de fato, acreditavam que o rubicundo corante os preservava das picadas dos insectos (Manizer e Desgenettes) e A. Osorio de Almeida mostrou que esse fruto protege a pele contra os raios quimicos do sol. Karl von den Steinen, finalmente, informa que, ainda em seu tempo, isto é, pelos meados do seculo XIX, os jurunas untavam-se com certo oleo, para proteger-se contra os carapanãs (*Culex fatigans* Wied.).

Se a cura, porem, após todos esses processos, parecia impossivel, os tupi-guaranis abandonavam o doente, o qual, na concepção do selvagem, vinha a ser considerado impuro. Ninguem mais se preocupava com o misero; era um condenado. Daí, talvez, o habito peculiar aos omaguas, observado por Figueiroa, a saber, de encerrar o doente em um recinto, no interior da cabana.

Alem desses processos, quase todos impregnados de elementos magico-religiosos, os tupi-guaranis possuiam tambem conhecimentos cientificos auferidos no trato diuturno com a flora tropical.

O franciscano André Thevet informa, por exemplo, que a fruta mais empregada pelos tupinambás, em seus males, era o ananás (*nana* no original). Trata-se do *Ananas sativus* Schultz; F. C. Hoehne, observando a gravura divulgada por Thevet, chegou à

conclusão de que os ananases do decimo sexto seculo não só eram produtos já aperfeiçoados pela cultura como, possivelmente, muito melhores do que os atuais. Na cura do bicho-do-pé (*Tom,* no texto), empregava-se oleo do *hiboucouhu,* que é a mesma ucuuba (*Myristica sebifera* Sw. ou *Myristica officinalis* Mart.).

Thevet descreve ainda, minuciosamente, a bouba (*Pians*), cujo tratamento era feito com a decocção da casa do *Hiouourahé* (*sic*), identificada com o buranhem (*Pradosia lactescens* Radlk.), assim como os meios, usados pelos tupinambás, na cura da oftalmia (empregava-se o suco de uma planta, que Hoehne identifica com o piná-piná ou cansação). O cansação-de-leite, ou urtiga-de-mamão (*Jatropha urens* Muell.) é, realmente, usado pelos indigenas no tratamento da cataracta. Thevet, finalmente, faz referencia ao *Pena-absou,* que os silvicolas aplicavam nos ferimentos produzidos pelas flechadas. O *Pena-absou* é a nossa conhecida andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.).

Léry tambem faz menção dos três celebres frutos da medicina tupinambá: a *ucuuba* (que ele chama *Couroc*), o *buranhem* e o *ananás.* E, nos "Tratados" de Pero de Magalhães Gandavo e de Gabriel Soares de Sousa, assim como na "Narrativa" de Fernão Cardim, — todos do seculo XVI, — as informações sobre a terapeutica tupi-guarani não são menos preciosas.

Em Gandavo, por exemplo, o mais pobre deles, há uma referencia ao oleo da copaiba (*Copaifera officinalis* L.), que tirava todas as dores provenientes da frialdade, por mais graves que fôssem; outra ao balsamo da "caborahiba"; e, finalmente, mais uma referencia a certa arvore chamada pelos indios de "Obirá paramaçari", isto é, "pau para enfermidades." Três gotas dessa ultima planta, que é identificada com a alamanda-de-jacobina (*Alamanda Blanchetti* D.C.), davam para purgar uma pessoa "por baixo e por cima". A caboraiba de Gandavo é identificada ora com o *Myrocarpus fastigiatus* Allem., ora com o balsamo-de-tolu (*Myroxilon toluifera*).

Gabriel Soares de Sousa é um dos autores mais ricos em noticias sobre as doenças e remedios dos tupis. Se o jenipapo, por

exemplo, não dava resultado na cura da bouba, empregavam os tupinambás a folha da caroba (*Jacaranda caroba* Vell.). E informa: em alguns "tempos e lugares, mais que outros, são estes indios doentes de terçãs e quartãs ... às quais febres não fazem nenhuma cura senão comendo mingaus, que são caldos de farinha de carimã". O ananás, nota ainda o mesmo autor, sendo verde, torna-se excelente para a cura das chagas e até para a cura do cancer. Não menos excelentes são a copaiba, a ubiracica (*Protium icicariba* D.C.) e tantas outras. Da copaiba fala tambem o jesuita Fernão Cardim e, do mesmo modo, de numerosas outras plantas utilizadas pela medicina tupi, entre as quais o caapiá (*Urena lobata* L.), o tararacu (*Cacia occidentalis* L.), a erva santa (*Nicotina tabacum* Linn.), o camará (*Lantana camara* Linn.), o guaraquim (*Solanum nigrum* Linn.), etc. Quanto à copaiba, lembro que o padre Acuña, como observa Pardal, menciona o seu uso, juntamente com o da andirobeira, no tratamento das ulceras e feridas. Tambem Martius, referindo-se principalmente aos tupis em geral, fala das compressas de ervas frescas, empregadas contra as ulceras malignas, principalmente os emplastros ou cataplasmas feitos com uma especie de euforbiacea (o *Julocroton Phagedenicus*), ou com a *Pistia ocidentalis*. A raiz do *Piper nodosum* servia para a dôr de dente e o sumo da imbauba para as inflamações erisipelatosas. Uma verdadeira lista de remedios indigenas encontra-se no estudo de Métraux referente aos chiriguanos.

Os mundurucus, que pertencem ao grupo cultural-linguistico dos tupi-guaranis, diz Manuel Aires de Casal que conheciam a virtude de varios vegetais, com cujo uso curavam "facilmente algumas molestias perigosas".

Em suma, os tupi-guaranis reconheciam admiravelmente as especies uteis da nossa flora. Com razão, já o dizia Loreto Couto que "cada um era medico de si proprio e medico de sua familia".

Para a bibliografia do assunto, cf. meu recente estudo, pub. em *Actas Ciba*, ps. 44 *sq.*, ns. 3-4, 1944.

ritos concernentes ao nascimento, a puberdade e ao casamento

i. Nascimento - quando a mulher tupinambá sentia as primeiras dores de parto, "sentava-se em uma taboa que, embora presa aos barrotes do tecto, ficava apoiada no chão".(1) _(n.a) todas as demais mulheres da tribo eram advertidas do acontecimento e ocorriam a assisti-la, sem, todavia, participar dos trabalhos. Se o parto era laborioso, o marido procurava comprimir o ventre da mulher a fim de apressar o nascimento:(2) _(n.a) "depois, quando nasce a criança (à qual dão o nome de *congnomi-meri*), o pai (a quem chamam *cherouy*), se é vivo, levanta-o do chão(a). _(n.a) sendo macho a criança, cabe ao pai cortar o umbigo com os dentes; se é femea, cumpre à mãe fazer esse serviço, ou, estando muito fraca, a sua mais proxima parenta. Nesse último caso, tem o tio materno a incumbência de levantar a menina, reservando-a, se o pai está ausente ou já faleceu, para sua futura esposa".

Em muitos casos, o cordão umbilical era cortado simplesmente entre duas pedras(b). _(n.a) cardim(3) _(n.a) designa
(p.189)
Pelo nome de *compadre* o homem que, no lugar e na vez do pai, levanta, em certas ocasiões, o recém-nascido; esse compadre deve ser, sem dúvida, o tio materno, de quem fala thevet.

O beba, logo após o nascimento, era banhado no rio, depois do que seu pai, ou o chamado "compadre", achatava-lhe o nariz com o polegar; em seguida, untavam-no de óleo e pintavam-no de urucu e de jenipapo.(1) _(n.a) "isso feito (informa thevet)(2) _(n.a) os índios põem a criança na redezinha, pendurada entre dois esteios de madeira, fazendo-lhe, então, um *itamongavé*(c), _(n.a) isto é, uma oferenda cerimoniosa de bom pressagio, que consiste em unhas de onça ou garras de certa ave do tamanho da águia - os nossos selvagens dão-lhe o nome de *ourahouassoub* e os canibais o de *outaouram*(d). _(n.a) incluem os selvagens, também, na oferenda, as penas da cauda e das asas dessa ave, assim como um arcozinho e algumas flechas, sendo tudo isso preso à mencionada rede - chamada *amy*(e) _(n.a) - para o fim de torná-la virtuosa, brava e sempre disposta a guerrear o inimigo (esse povo jamais se reconcilia com os adversários).

Acreditam que, com tal cerimônia, a criança, quando crescida, tornar-se-á mais dextra nas armas, por isso que a onça é um dos mais possantes animais da região. O *ourahouassoubé*, também, a mais temível das aves, pois vence e devora as demais. Em se tratando, porém, de crianças do sexo feminino, os índios colocam em seu colo dentes de um animal chamado *capiigouare*(f), (n.a) - palavra que significa comedor de ervas, - com o objetivo, conforme pensam, de tornar seus dentes mais fortes e mais apropriados aos
(p.190)
Alimentos. Durante três dias, o *cheroup*(g), (n.a) ou pai, permanece ao pé da mulher, abstendo-se do uso de qualquer carne, peixe ou sal, exceto a farinha de nome *ouic*(h), (n.a)feita de água pura; também não fazem nenhum trabalho, isto tudo até que o umbigo caia, receoso que ele, a mãe e a criança tenham as cólicas chamadas *tekéaip*(i). (n.a) nesse tempo, diariamente, pela manhã, ao meio-dia e à noite, põe os pés no ventre da esposa, praticando vários ritos pressagiosos, como, por exemplo, fabricar pequenas arapucas e fazer cair nelas a tipoia de carregar a criança, como ao rato em uma ratoeira. E, isso feito, o pai toma o arco (*orapa*)(j) (n.a) infantil e as flechas, penduradas na rede, atira contra a mencionada tipoia, pescando-a, em seguida, com o anzol como se fora um peixe - tudo, segundo dizem, com o sentido de que, no futuro, possa a criança também caçar bichos ou aves e pescar peixe. Assim como outras cerimônias supersticiosas menos importantes (se o marido não está presente, o irmão da mulher, ou seu mais próximo parente, substitui aquele). Quando o umbigo seca e cai, o pai parte-o em pedacinhos, pregando-o em todos os pilares da oca para que o filho seja, futuramente, um bom chefe de família e possa sustentar a sua casa. Durante esse tempo, a parida levanta-se e pressiona o ventre contra os esteios mais fortes da choça, com o objetivo de evitar-lhe a flacidez e as rugas; e, ao fim de um mês, já vai aos seus costumeiros trabalhos no roçado. A abstinência, acima referida, foi instituída por um grande caraíba e por isso, têm esse costume como bem legítimo, estando certos de que, quando alguém o esquece, seus filhos se tornam fracos e medrosos; os próprios pais ficam também doentes, atacados, no ventre, por uma moléstia incurável, que os torna inaptos para as principais atividades, como seja, ir à guerra (uma de suas principais ocupações),
(p.191)
Caçar a veação e pescar toda espécie de peixe, tornando-se, enfim, negligentes, se não realizam, de acordo com a sua fantasia e opinião, a dita cerimônia. No decorrer de todo esse tempo, as mulheres observam uma abstinência maior e mais prolongada do que os homens".

O próprio thevet(1) _(n.a) completa as indicações acima em seu manuscrito inédito. Diz-nos ele, entre outras coisas, que, logo após o nascimento da criança, os índios "põem-lhe jarreteiras abaixo dos joelhos, afim de, segundo dizem, evitar que a mesma fique cambaia". Tal costume foi observado por soares de sousa,(2) _(n.a) segundo o qual os tupinambás apertam as pernas das cachopas, abaixo dos joelhos e acima dos tornozelos, para provocar o crescimento anormal da batata das pernas. Essas jarreteiras, que talvez fossem também usadas pelos meninos, embora menos apertadas, deviam tornar a perna mais forte.(3) _(n.a)

o costume em apreço estava em vigor entre os guaraius, não faz ainda muito tempo. Os guaraius amarravam fios de algodão em torno dos punhos, dos cotovelos, das barrigas da perna e dos artelhos dos recém-nascidos, devendo sua mãe, igualmente, envolver-se em um cordão.(4) _(n.a) é de supor que os referidos índios herdassem semelhante prática de seus antepassados do paraguai, pois o costume foi assinalado entre eles pouco após sua emigração daquele país. "se foi menina que nasceu (dizem as *annuae litterae*(5) _(n.a) a propósito dos itatins), a mãe liga-lhe cerimoniosamente as
(p. 192)
Pernas com um fio". A interpretação, que os antigos autores dão ao costume em questão, é confirmada por muitas testemunhas contemporâneas.

A boa-fé de thevet foi corroborada pelas informações, que outros viajantes nos fornecem a propósito das crenças e práticas estudadas no presente capítulo. Alguns pormenores suplementares, fornecidos pelos mesmos, merecem registo.(1) _(n.a)

o pai não se contentava em pôr no punho da rede infantil o arco e as flechas; colocava ainda, a seus pés, um molho de palha, que simbolizava a tribo inimiga.(2) _(n.a) pondo esses emblemas junto ao recém-nascido, dirigia-lhe as seguintes palavras: - "meu filho, quando fores da minha idade, sê dextro nas armas, forte, valente e aguerrido, pois só assim te vingarás dos teus inimigos".(3) _(n.a)

no trecho atrás citado, thevet se refere ao nascimento de um menino. No manuscrito inédito, escrito posteriormente, acrescenta que, em se tratando de menina, os índios suspendiam à sua rede "jarreteirazinhas e uma cabaça".(4) _(n.a) não conheço, no que diz

respeito às tribos tupis, exemplo análogo de magia imitativa, a não ser a passagem das *annuae litterae*,(5) _(n.a) que menciona os ritos observados pelos itatins por ocasião do nascimento de uma criança: "logo que a mulher pare, se o recém-nascido é do sexo masculino, o avô, - caso ainda esteja
(p.193)
Vivo, - ou qualquer outro parente, dá-lhe nome e oferece-lhe um arco e algumas flechas".

A fim de compreender o sentido atribuído à prática de pendurar pedaços de cordão umbilical aos pilares da cabana, é preciso recordar que os troncos das árvores, sustentáculos do teto da maloca tupinambá, marcavam, igualmente, os limites do lance concedido a cada família. Um homem bastante rico para possuir numerosas mulheres dispunha de vários desses compartimentos(1) _(n.a) thevet esqueceu de anotar que o marido não se contentava apenas em guardar rigoroso jejum, mas se estirava ainda na rede para observar a dieta. E cobrindo-se cuidadosamente, pois a mínima corrente de ar, que o incomodasse, poderia ser nefasta à criança, parentes e amigos vinham visitá-lo e trazer-lhe presentes.(2) _(n.a) as mulheres da tribo acorriam igualmente à cabeceira, para "consolá-lo da pena e dor por ele sentida ao ter a criança".(3) _(n.a) o choco paterno durava o tempo necessário à cicatrização do umbigo do recém-nascido. Logo que caía o cordão, o pai podia levantar-se, mas com a condição de guardar as maiores precauções, pois, se cometesse a imprudência de ir às plantações, a criança morreria, ou sentiria violentas dores no ventre. Os tupinambás interpretavam a covada com uma manifestação simbólica do papel paterno no ato da geração(k). _(n.a) a soares de sousa,(4) _(n.a) que indagara da origem desse costume, responderam os indígenas caber ao homem guardar tal regime, pois
(p.194)
O filho lhe saíra dos rins, limitando-se o papel da mulher a guardá-lo, durante algum tempo, no ventre.

A covada conta entre as práticas mais difundidas na américa do sul. Todas as tribos tupis-guaranis observam-na, embora a insuficiência de nossas fontes não permita ter a prova de várias delas. Quando os guaranis se tornavam pais, abstinham-se de ir à caça, ou fabricar flechas, tacapes e quaisquer outros instrumentos manuais. Afrouxando os seus arcos e evitando mesmo armar os mundéus, estendiam-se na rede até que secasse o cordão umbilical da criança.(1) _(n.a) o rigor desse costume atenuou-se entre os

caingás(2) _(n.a) e os chiriguanos.(3) _(n.a) em ambas as tribos, o pai contentava-se em jejuar, embora outrora, entre os chiriguanos,(4) _(n.a) guardassem o leito, como ainda hoje fazem os apapocuvas.(5) _(n.a) nesse particular, os guaraius são os mais conservadores: ao nascer a criança, o pai escarifica a pele com um dente de cotia, pinta de vermelho os pés, as mãos e todas as articulações, jejuando, estendido na rede, durante três dias.(6) _(n.a) as *annuae litterae*(7) _(n.a) limitam-se a mencionar a existência da covada entre os seus antepassados.

Os antigos cronistas da costa do brasil negligenciaram as informações a respeito das precauções de ordem mágica, que deveria tomar a mãe da criança antes do parto. Talvez consistissem as precauções, a exemplo do que sucedia entre os antigos guaranis,
(p. 195)
- em evitar o uso da carne dos animais, cujos predicados físicos pudessem ter influência nefasta no desenvolvimento ou aspecto exterior do pequeno ser em expectativa:(1) _(n.a)

não sabemos, tampouco, se os tupinambás - como os omaguas e os cocamas - matavam os gêmeos, considerados por essas duas famílias um sinal de infelicidade.(2) _(n.a) os chiriguanos(3) (n.a) tiravam a vida às crianças mal conformadas e semelhante costume existia, certamente, entre os tupis do trato costeiro porquanto os antigos viajantes, em geral, mostraram-se surpresos com a ausência, entre os índios, de deformação de nascença.

Quando, todas as práticas concernentes ao nascimento tinham sido realizadas, os tupinambás organizavam uma bebedeira, da qual participava a tribo inteira.(4) _(n.a)

staden(5) _(n.a) conta, a propósito, como se processava a escolha do nome da criança: "a mulher de um dos selvagens, que era meu companheiro de trabalho, dera à luz. Alguns dias após, o marido reuniu, na cabana, os vizinhos e perguntou-lhe que nome espantoso e terrivel cumpria dar ao recem-nascido. Varios foram propostos, que não agradaram, pois pretendia ele dar-lhe o nome de um dos seus quatro antepassados; se assim o fizesse (afirmava) seu filho cresceria depressa, tornando-se dextro na captura dos inimigos. E enumerou os quatro nomes em questão: o primeiro krimen, o segundo hermittan, o terceiro koem. O nome do
(p.196)

Quarto não me recordo. Quando o selvagem mencionou o nome de koem, pensei tratar-se de cham; mas, choam significa aurora(l) _(n.a)... A criança tomou um desses quatro nomes".

Esse trecho é particularmente interessante se for comparado à determinada passagem de claude d'abbeville,(1) _(n.a) que faz alusão à crença dos tupinambás na reencarnação das almas dos avós. O feiticeiro, que arrastou, em 1609, os potiguares conquista do "paraizo terrestre", pretendia ser um desses ancestrais ressuscitados. Os apapocuvas, que conservaram em toda a sua pureza a religião dos antigos guaranis, estão persuadidos de que, em certas ocasiões, o espírito de algum dos seus parentes mortos se introduz no corpo de uma das mulheres pertencentes à família a fim de retornar ao mundo dos vivos. Assim, um dos primeiros deveres do médico-feiticeiro é identificar o ancestral, que se decidiu a recomeçar a nova existência. Os recém-nascidos, cuja identidade secreta ou oculta se pode determinar, tomam o nome de *tujá*(2). _(n.a) e é bem verossímil que essa concepção pertença ao fundo comum das crenças religiosas dos tupis-guaranis, pois é assinalada entre os cocamas do ucaiali. O padre gaspar, que evangelizou esses índios, era acompanhado de um interprete, no qual os mesmos reconheceram um dos seus caciques, recentemente morto; o cacique teria ressuscitado em outras terras. Tal convicção era tão enraizada na mente dos selvagens que estes se obstinaram em restaurar o intérprete na sua antiga autoridade, querendo, ainda, que o mesmo voltasse a tomar conta dos filhos deixados pelo defunto.(3) _(n.a)
(p.197)
A escolha do nome não era coisa tão facil. Entre os apapocuvas, esse cuidado estava confiado aos feiticeiros(1) _(n.a) com os tupinambás, parece que um verdadeiro conselho se formava para o fim de encontrar um nome capaz de melhor exprimir a personalidade psicológica e mística do seu portador, assim como identificar qual dos seus parentes, já falecidos, teria ressuscitado entre eles.

Tudo faz crer que, tanto entre os tupinambás quanto entre os apapocuvas, o nome fazia parte da personalidade de quem trazia. Ou, por outra, o indivíduo não "acudia" por esse ou aquele nome, mas "era" tanto quanto tal ou qual nome. A prova da estreita associação entre o nome e a pessoa é fornecida pela mudança de denominação a que recorriam os indígenas quando pretendiam escapar à cólera de algum espírito.

Sabemos de considerável quantidade de nomes próprios tupinambás. São nomes geralmente tomados ao reino animal, vegetal ou mineral, ou tirados dos alimentos ou objetos manufaturados.(2) _(n.a) eis alguns exemplos: milho pardo, pau brasil, rabo de arara, corvo enfunado, coxa de anta, fluxo de sangue, pedra morta, braço de peixe, homem que não sabe andar, cervo de cornos, tipoia de carregar criança, galinheiro grande,(3) _(n.a) etc. Os guaranis davam à criança o nome, que lhe sugerisse a sua característica física ou moral; assim se a mesma era escura, chamavam-lhe de "corvo" e se era dada ao choro "rã".(4) _(n.a)

(p.198)

As mulheres tupinambás recorriam a certo número de práticas mais ou menos mágicas, visando a facilitar seu encargo de mãe. Se os filhos choravam muito, punham-lhes na cabeça algodão, penas de pássaros ou madeira. Para fazê-los crescer, deitavam-nos na palma das mãos friccionando-os fortemente.(1) _(n.a)

todas as manhãs, algum chefe da tribo percorria a aldeia armado de um dente de peixe, com o qual arranhava as pernas das crianças. Essa operação, parece, tinha o objetivo de fazê-los obedientes. Se, porém, as crianças, durante o resto do dia, se tornavam insuportáveis, seus pais ameaçavam-nas com o homem munido da lanceta, - segundo parece uma espécie de papão dos tupinambás.

A significação real desse costume é desconhecida.(2) _(n.a) pratica análoga existia, outrora, entre os itatins ou guaraius(3) _(n.a) e conservou-se até hoje entre os chiriguanos.(4) _(n.a) tem por objetivo (dizem os chiriguanos) tornar as crianças ativas e corajosas.

Ii. Puberdade dos rapazes - a transição da infância para a puberdade, entre os rapazes, não era assinalada por nenhuma cerimônia particular. O momento em que, pela primeira vez, o menino começava a usar o tembetá, signo por excelência da virilidade, precedia em muito à época real, entre os indígenas, da idade pubere.(5) _(n.a) "quando seus filhos atingem a idade

(p.199)

De quatro, cinco ou seis anos (diz claude d'abbeville)(1) _(n.a) os índios convidam todos os parentes e amigos do menino, a quem se pretende perfurar o lábio, inclusive os habitantes da aldeia e das circunvizinhanças, preparando um festim regado de vinho (a

que dão o nome de cauim). E, após *cauinarem* e dançarem, segundo o seu costume, dois ou três dias, mandam vir o menino e dizem-lhe que lhe vão furar o beiço para que ele se torne um guerreiro valente e afamado. A criança, assim encorajada, apresenta espontaneamente o lábio, satisfeita e decidida; pega-o então o índio incumbido da operação e atravessa-o com um chifrezinho, ou qualquer outro osso pontiagudo, fazendo-lhe um grande furo. Se o menino grita ou chora - o que raramente sucede - dizem-lhe os índios que o mesmo não prestará para nada e será sempre um medroso ou covarde; se, ao contrário, segundo ocorre comumente, a criança se mostra forte e corajosa, tiram do fato um bom augúrio, afirmando que será, mais tarde, grande, bravo e valente guerreiro". Mais adiante, acrescenta claude d'abbeville que, por ocasião dessa solenidade, os convidados usavam os seus mais belos ornamentos de plumas.(2) (n.a)

a perfuração do lábio inferior era feita geralmente por meio de um chifre de veado. Thevet(3) (n.a) explica a razão da escolha: "os cervos possuem cornos muito pequeninos, em relação aos dos nossos animais de igual espécie. Têm-nos os selvagens em alta conta, pois são empregados nas crianças, após a perfuração de seus lábios e orelhas: realmente, os indígenas introduzem o chifrezinho no orifício, para o fim de torná-lo
(p.200)
Mais dilatado, acreditando que esse osso é antivenenoso e impede o aparecimento de qualquer mal".

Os botoques dos adultos distinguiam-se dos das crianças pela sua contextura material. Enquanto os meninos só usavam roletes comuns de madeira, conchas e, quando muito, ossinhos, as pessoas mais velhas introduzem no lábio inferior pedras raras de diferentes tipos e de delicado lavor.(1) (n.a) virtudes mágicas eram, sem dúvida, conferidas a esse ornamento, porquanto os índios o tinham em muita estima e não se desfaziam dele de boa vontade.(2) (n.a) alguns substituíam o tembetá de pedra por dentes de pecari ou de jaguar, que lhes permitiam adquirir as qualidades desses animais.(3) (n.a)

o mancebo abandonava o tembetá de pau ao atingir a idade matrimonial.(4) (n.a) era nessa ocasião, igualmente, que ele começava a fazer uso do estojo peniano de folhas de palmeira, ou a ligar o prepúcio com um fio. Afirmam alguns autores, todavia, que a bainha de cobrir os órgãos genitais só era empregada pelos velhos.(5) (n.a)

os chiriguanos perfuravam os lábios entre os sete e os oito anos. Antes de submetê-los a essa operação, exortavam-nos a suportar corajosamente a dor a fim de que os pacientes se tornassem guerreiros destemidos, fossem amados das mulheres e pudessem ser reconhecidos como pertencentes à tribo patrícia. O orifício do tembetá é, hoje em dia, feito com uma agulha

(p.201)

De ferro, mas o nome dado a esse objeto conserva a lembrança do chifre de cervo de que se serviam os antepassados. Os chiriguanos, com efeito, chamam-no *gusaupirasa* (chifre de cervo) e, quando atingem a dignidade viril, jejuam e permanecem em casa por espaço de um mês. A partir desse momento, cessam de empregar a partícula afirmativa *ú, ú,* substituindo-a pela silába *ta*, que tem igual valor.(1) (n.a)

os jovens mauês(2) (n.a) e ararandeuaras,(3) (n.a) logo que alcançam a puberdade, devem sofrer com destemor as espantosas mordeduras da formiga *tocandera*.

Iii. A primeira menstruação - as práticas às quais se devem submeter as moças, com o aparecimento do primeiro fluxo menstrual, foram descritas muito pormenorizadamente por thevet:(4) (n.a) "a primeira purgação se chama, na língua indígena, *quioundu-ar*(m), (n.a) que se pode traduzir por começo ou acontecimento. Quando esse fluxo está para vir causa às raparigas muito medo e muito mais quando ele aparece. Os índios, alem de cortar-lhes, com um osso de peixe, o cabelo, o mais aparado possivel (alguns queimam o cabelo, se não encontram algum instrumento bem afiado), pondo as moças em pé, numa pedra achatada, pedra essa que serve de gral ou mó e na qual os selvagens lavram os seus colares de côres brancas ou pretas e pulem as pedras verdes trazidas pelos homens nos labios, - fazem-lhes incisões na pele por meio de um dente de animal, das espaduas às nadegas, de modo a formar uma cruz, em sentido obliquo, ao longo da

(p.202)

Costa, com cortes, uns maiores, outros menores, de acordo com a robustez ou resistência das pacientes. Com isso, corre-lhes o sangue por todas as partes, e, se não fora o pejo ou temor, soltariam as moças gritos horríveis, em lugar de ranger os dentes, apertar os punhos ou torcer as mãos, - o que demonstra o grau de seus sofrimentos (aliás de esperar em virtude de ser pouco afiado o instrumento da operação). Em seguida, os índios esfregam as raparigas com cinza feita de certa abobora silvestre, tão corrosiva quanto o salitre ou a polvora, de modo que as marcas não se apagam jamais, ligando-se-lhes, então, os braços

e o corpo com fios de algodão e envolvendo-lhes o colo com dentes de um animal chamado *capugouare* (n), _(n.a) isto é, animal que come ou vive de ervas; esse colar tem por fim tornar forte a dentadura das moças, afim de que elas possam mascar bem a bebida chamada cauim; as incisões visam a dar-lhes ventres sadios e filhos bem conformados. Finalmente, são as moças recolhidas a um velho leito, pendurado, conforme o costume do país, por suas duas extremidades, de onde só saem após três dias. E ali permanecem as mesmas, sem comer e beber, tão enroladas que ninguem as pode ver. Decorridos os três dias, as pacientes voltam para cima da pedra de amolar, onde sofreram o seu martirio, evitando tocar em terra; e, se necessitam ir a algum lugar reservado, levam-nas fora as mães, tias ou avós, trazendo consigo um tição aceso e um pouco de algodão dentro de certa manga de barro, receosas, segundo dizem, de que algum maleficio (maé, como chamam)(o) _(n.a) lhes entre pelas partes secretas, ou por outra qualquer parte, de corpo a dentro.... Retornando ao leito (tratemos novamente das nossas raparigas), dão-lhes os índios farinha e algumas raizes cozidas, sem sal ou qualquer especie de carne ou bebida, exceção da água, ali ficando
(p.203)
Elas até que chegue o segundo fluxo, ou seja, por um mês mais ou menos. E passado o segundo fluxo (ao qual dão o nome de *poporoipok*, isto é, o ruido do refluxo)(p) _(n.a) voltam-se-lhes a fazer as mesmas incisões, mas dessa vez no peito e no ventre. Assim são as indias tratadas, sendo no mês seguinte menos rigorosa a abstinencia. Todavia, não vão elas ainda ao campo, conforme o seu habito, nem entretêm conversação com as outras, permanecendo ainda no leito, apenas ocupadas em limpar e fiar o algodão. E só no terceiro mês recomeçam os seus trabalhos de lavoura, após se tingirem com certa tinta negra extraida da fruta da árvore chamada *jenipap*...(q) _(n.a) no período das menstruações, que dura de três a quatro dias, as moças guardam a mesma abstinencia em relação à bebida e à comida, asseando-se com um bastão branco e liso, de cerca de três pés de comprido. E, do mesmo modo, as mulheres casadas, quando estão menstruadas, não se deitam com os seus maridos, dizendo-lhes *aikoaip*,(r) _(n.a) isto é, não estou bem e peço, por isso, que não te aproximes de mim".

Nesse particular, as informações de thevet são confirmadas por nossas outras fontes.

A causa da dolorosa operação sofrida pelas donzelas deve ter sido o desejo de pô-las ao abrigo do perigo, que as ameaçava nesse momento crítico de seu desenvolvimento.

Precaução idêntica era tomada por qualquer homem, que houvesse morto outrem, ou mesmo que tivesse perdido apenas algum parente. Para homens e mulheres, a tatuagem consistia em um ornamento de honroso significado.

As moças eram constrangidas a romper os fios, com os quais envolviam a cintura e o antebraço, no dia em que perdiam a virgindade. Até na hipótese de
(p.204)
Querer guardar o segredo das suas relações sexuais, tinham as mesmas a obrigação de romper esses liames, sob pena de serem assaltadas pelos maus espíritos.(1) (n.a)

a tribo festejava com bebedeiras o primeiro fluxo menstrual de qualquer uma de suas moças,(2) (n.a) as quais não podiam casar enquanto os cabelos não crescessem o bastante para cobrir-lhes os ombros.

Entre os antigos guaranis, as raparigas, quando chegavam as suas primeiras regras, estendiam-se na rede, onde permaneciam, enfaixadas tão cuidadosamente que só a boca ficava descoberta. Nesse estado, jejuavam rigorosamente durante três dias. O cabelo era cortado bem raso e não consumiam carne até que o mesmo crescesse a ponto de cobrir-lhes as orelhas. Alem disso, deviam evitar a presença dos homens e de certos animais (tais como os papagaios, sob pena de se tornarem tagarelas). Em seguida, as moças eram confiadas a uma mulher robusta, que lhes impunha diversos trabalhos, como, por exemplo, varrer as ocas e moer o milho. Se, por acaso, as raparigas tinham necessidade de buscar água, deviam fazê-lo a passo acelerado e sem voltar do caminho. O futuro das jovens dependia dos acontecimentos passados nesse período de prova.(3) (n.a)

os chiriguanos, quando as filhas se tornavam púberes, deitavam-nas, um mês, em redes suspensas perto do teto da cabana; ao segundo mês, porém, as redes desciam a meia altura e no terceiro, enfim, as mulheres idosas, armadas de bastões, davam-lhes golpes
(p.205)
Em todos os sentidos com o fim (diziam) de matar a cobra que as havia picado.(1) (n.a) ainda hoje, as práticas subsequentes à menstruação são realizadas por aqueles índios com bastante rigor. A moça repousa, durante quatro dias, na rede, suspensa perto do teto da casa, não pronunciando palavra e jejuando severamente. Depois, dão-lhe banho e raspam-lhe a cabeça, encerrando-a em um recinto onde permanece até que os

cabelos cresçam a ponto de cobrir as espáduas. Durante esse tempo, a paciente ocupa-se a fiar e a tecer, em silêncio e em jejum, pelo menos no começo das provas; só à noite sai e ainda assim acompanhada. Além disso deve andar com precaução para evitar os maus espíritos ou os embustes dos feiticeiros malignos. Após a segunda menstruação, os chiriguanos consideram-na realmente núbil.(2) _(n.a)

as *annuae litterae*(3) _(n.a) assinalam o fato de que as mulheres guaraius dão talhos na face, nos braços e nas pernas, com o objetivo de enfeitar-se, passando nas incisões tinta de jenipapo. Essa operação praticava-se ainda entre esses índios, há alguns decênios, nas moças que sentiam os primeiros sintomas da puberdade. Demais, mantinham-nas em um canto da oca, por espaço de um mês, dando-lhes de comer apenas certos pratos.(4) _(n.a)

os mauês submetiam as moças púberes a práticas, que oferecem muitas analogias com as observadas entre os antigos tupinambás; salvo quanto ao cesto, que substituía, entre os mauês, a rede dos tupinambás.(5) _(n.a) (p.206)
Os costumes observados pelos omaguas, nessas circunstâncias, correspondem totalmente aos que acabo de resumir. Apenas se nota uma diferença: as moças omaguas não são tatuadas e recebem, na ocasião das provas, o nome, que deverão usar desse momento em diante. As cerimônias, destinadas a torná-las mais laboriosas e a pô-las ao abrigo de qualquer mal, eram celebradas com certa solenidade, - o que se explica em face do grau avançado de civilização atingido pelos mencionados aborígenes.(1) _(n.a)

iv. Casamento - as cerimônias matrimoniais eram extremamente simples. A tribo por inteira participava de uma grande festa, que consistia em beber, no fim da qual entregavam ao casal uma rede nova em folha. O noivo tinha autorização, pela primeira vez, para provar o cauim, que lhe era oferecido por uma pessoa de idade. Essa pessoa de idade, enquanto o jovem bebia, sustentava-lhe a cabeça, com receio de que algumas gotas pudessem cair em terra. Um tal acidente, era, com efeito, presságio de que o recém-casado não se comportaria, na guerra, com bastante valor(2) _(n.a)(s) _(n.a) (p.207)

NOTAS AO CAPITULO IX

(ESTEVÃO PINTO)

(*a*) *Congnomi-meri.* Aliás, *curumim* ou *curumim* (menino) e *miri* (pequeno). *Cherouy* me parece uma corruptela de *che* (meu) e *tamuia* (avô), ou seja, o mesmo *chéramoin* de Y. d' Évreux (*o.c.*, p. 85). Aliás, encontramos *che-ruwy* (tio paterno em teneteara e em caiuá). Cf. J. Philipson, *O parentesco tupi-guarani*, p. 17, São Paulo, 1946. *Kunumi*, diz Florestan Fernandes (*o.c.*, p. 226), significa mocidade, enquanto *Kugnatim* é rapariga. Abrangia a idade entre os 8-15 para os homens e os 7-15 para as mulheres. Terminava com a puberdade. Sobre *Cherouy*, cf. *o.c.*, quadro entre as ps. 168-169.

(*b*) A respeito das superstições de diversos povos no tocante ao côto umbelical, cf. Ploss, *Das Kind im Branch und Sitte der Völker*, 1911.

(*c*) Thevet dá outras variantes (*Itaoungue*, *Itaougane*), acrescentando que o seu sentido é honra ou reverencia. Talvez de *aitanongába*, oferecer, ofertar. Cf. *O caderno da lingua*, cit., p. 234.

(*d*) *Ouahouassouh* vem, talvez, de *uyrá* ou *guyrá* (passaro), *iub* ou *juba* (amarelo) e *açu* (grande). Ou melhor, *guiraju-açu*, passaro amarelo grande. Provavelmente o gavião de penacho ou gavião real (nome comum a duas aves da familia dos falconideos, o *Thrasaetus harpyia* L. e o *Morphnus guyanensis* Daud.).

O *Outa-ouram* pode ser o urutaurana, que é tambem identificado com o gavião de penacho (Oliverio M. de Oliveira Pinto, *Catalogo das Aves do Brasil*, I, p. 80, Rio, 1939).

(*e*) *Amy.* Aliás, *ini* (rede), ou *inin.*

(*f*) O *Capiigouare* é o mesmo *Capyyuare* de C. d'Abbeville. De *capyi* (capim) e *guara* (o que come).

(*g*) *Cheroup*. De *che* (meu) e *tup, tupa* (pai, chefe). Em J. de Léry (*o.c.*, p. 264) encontramos *che rub* (segundo o texto restabelecido por Plinio Ayrosa), com a significação de *meu pai*.

(*h*) *Ouic* é o mesmo que *uî* (farinha d'agua).

(*i*) *Tekéaip*. No *Voc. na Ling. Bras.*, cit., encontramos *tigué-aiba*, camaras não de sangue, mas perigosas. *Tigue* é ventre e *aib*, mau, ruim.

(*j*) O *Orapa* é o arco. *Uira pára* no "Dicionario Português-Brasiliano", cit., ordenado por Plinio Ayrosa. Guirapá é como vem no *Bocabulario de la Lengua Guarani por Antonio Ruiz de Montoya*, pub. por Julio Platzmann, p. 182, II, Leipzig, 1876. *Orapá* escreve Léry, que Plinio Ayrosa diz ser uma adulteração de *ybyrá-apara*, pau arcado, madeira encurvada (*Viagem à Terra do Brasil*, cit., p. 169).

O problema do parto e dos primeiros cuidados com o recémnascido, entre os antigos indios do Brasil, foi desenvolvido por mim em *Actas Ciba*, XIII, n. 8, 1946.

(*k*) Sobre o *choco* ou *covada*, cf. ainda fr. Vicente do Salvador, *o.c.*, p. 51; D. de Loreto Couto, o.c., p. 62; *Dialogos*, cit., p. 267; C. Teschauer, *Paranduba*, cit. p. 198. A covada entre os guianenses é estudada por E. im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 217, Londres, 1883.

L. da Camara Cascudo (*Informação*, cit., ps. 171 *sq.*) considera a covada uma exibição dos direitos exclusivos da paternidade; Raglan (*Le tabou et l'inceste*, ps. 207-208, Paris, 1935) acredita que esse costume está ligado à comunicação da essencia vital: é o preço que o pai paga pela imortalidade. Cumpre notar, entretanto, que a covada foi observada entre povos onde a criança é um membro da classe maternal (cf. Westermarck, *o.c.*, II, p. 199, Paris, 1929). Conclue H. Baldus (*Ensaios*, cit., p. 125) que, segundo os resultados mais modernos das pesquisas, o fim da covada é defender a criança dos males que, nos pri-

meiros tempos da vida, é imaginada em conexão direta com o pai.

O costume em apreço tem uma vasta distribuição e *é característico da civilização indigena do Brasil,* segundo uma frase de R. R. Schüller ("A covada", em *Revista Americana,* I, n. 12, p. 368, Rio, 1910).

(*l*) Aliás *coema* (Stradelli, "Voc.", cit., p. 420), que significa *manhã.*

(*m*) *Quioundu-ar.* Ou melhor *ñẽmôndiá* (o primeiro fluxo menstrual), segundo o *Boc. de la Leng. Gua. por A. R. de Montoya,* cit., II, p. 173.

Métraux desenvolveu, posteriormente, o tema dos ritos de puberdade entre as moças indias sul-americanas. Cf. *Ritos de transito de los indios americanos,* cit., 1945.

(*n*) *Capugouare.* O mesmo que *capiigouare* (veja letra *e*). Provavelmente erro tipografico.

(*o*) *Maé,* por *mbáé* ou *mbaiá.* "Na efervescencia da luta entre o Paraguai e o Brasil, os paraguaios chamavam — Mbaiá — aos brasileiros, isto é, coisa ruim, coisa que de homem, de gente, só tem a figura; de *Mbá,* coisa, *uiua,* ruim, e *á* (*abá*) homem, gente" (Afonso A. de Freitas, *Vocabulario nheengatu,* p. 117, São Paulo, 1936).

(*p*) *Pororoipok.* Seg. o *Voc. na Ling. Bras.,* cit., a primeira menstruação era *ñemondyra* e a segunda *jepareroipoka.* Diz Plinio Ayrosa que a tradução de Thevet sugere *pororok,* rebentar, desatar-se.

(*q*) *Jenipap.* O mesmo que jenipapo ou jenipapeiro.

(*r*) *Aikoaip.* Diz P. Airosa que é, sem duvida, o verbo *ikoaib,* que se conjuga *aikoaib,* estou menstruada, etc.

(*s*) A respeito das cerimonias do casamento entre os tupinambás, cf. Estevão Pinto, *Os Indigenas do Nordeste,* II, cit., ps. 251-252. Ainda sobre o assunto, é indispensavel a leitura da obra citada de Florestan Fernandes, — a exegese mais perfeita e completa que já se fez, até hoje, da organização social dos tupinambás.

Capítulo-x

cerimônias funerárias e crenças no além-túmulo

todo indivíduo, cuja moléstia era considerada incurável, ficava entregue à sua sorte. Ninguém mais lhe prestava atenção, "pois, desde o momento em que a morte era inevitável, já não havia necessidade de alimentá-lo ou cuidar dele". Quando, porém, o doente entrava em agonia, seus parentes precipitavam-se sobre ele com tal ardor que, muitas vezes, acabavam por sufocá-lo.(1) (n.a) os que não podiam aproximar-se do moribundo, atiravam-se ao chão com toda a força.(2) _(n.a) ao mesmo tempo prorrompiam de todas as partes "urros, gritos e lamentos mesclados com uma musica tão variada em sons fortes, agudos, baixos e infantis que era impossível o coração não enternecer-se".
(p.211)
Segundo yves d'évreux,(1) _(n.a) os últimos instantes do doente não dariam lugar a cenas tão violentas: "quando os índios estão nas vascas da morte os parentes (e em geral também os seus companheiros) cercam-lhe o leito, os mais velhos em primeiro lugar, de acordo com a idade; ninguem diz palavra, somente todos olham atentamente o doente, derramando lagrimas continuas." o pranto ritual era entoado apenas pelas mulheres, particularmente pelas mais velhas; os homens jamais versavam lágrimas em casos de luto.(2) _(n.a) outrora, porém, os velhos faziam exceção: se algum deles morria, choravam-nos os outros à maneira das mulheres.(3) _(n.a)

todos os vizinhos e parentes eram convidados a tomar parte nas manifestações de mr. "e nisto (diz cardim)(4) _(n.a) (a) _(n.a) têm também seus pontos de honra, e aos que não choram lançam pragas, dizendo que não hão de ser chorados". Falecendo algum chefe, o luto torna-se geral em toda a aldeia. "depois que o corpo é assim chorado (conta yves d'évreux)(5), _(n.a) o principal da maloca ou da aldeia, ou o seu maior amigo, fazia comovente discurso, batendo muitas vezes no peito e nas coxas e contando as façanhas e proezas do morto. Há alguém - dizia no fim do sermão - que tenha queixa dele? Não procedeu o morto, em sua vida, como fazem os fortes e os valentes?"

entre os tupinambás do rio de janeiro, o elogio do morto era feito pelas mulheres, que interrompiam os lamentos com diálogos, cujo teor é dado por léry.(6) _(n.a)

(p. 213)

"morreu (berravam algumas, arrastando a voz) quem era tão valente e tantos prisioneiros nos deu a comer! - era (replicavam outras, no mesmo tom) um bom caçador e excelente pescador! - que bravo matador de portugueses e maracajás (exclamavam as restantes)! Como nos vingava! - assim, excitando-se mutuamente, os braços nas espáduas umas das outras, não cessam as ladainhas dos louvores, enquanto o cadáver estiver presente. E contam minuciosamente tudo que em vida o defunto praticou".

Nenhuma descrição das cerimônias fúnebres dos índios tupinambás iguala, em precisão e em colorido, à que thevet nos deixou em sua *cosmografia universal*(1) (n.a) convém transcrevê-la na íntegra, mesmo quando ela repete os trechos precedentes: "quando, entre esses selvagens, falece algum chefe-de-família, quer na guerra, quer de velhice ou por acidente, suas mulheres cortam o cabelo bem rente, depois de arrancar-lhe parte com horríveis choros e piedosos lamentos, que prosseguem, não por dois ou três dias, mas por espaço de metade do ano. Todavia, o luto pesado dura apenas os quatro ou cinco dias após o traspasse. É horrível ouvi-los gritar, por ocasião desses lamentos, - harmonia tão agradável quanto o barulho feito por gatos e cães se pegando uns com os outros. Vereis então, deitados uns em suas redes, outros acocorados, abraçarem-se reciprocamente, fazendo mil gestos de tristeza, enquanto as mulheres exclamam - *chérémimotarouére ymen* (esse *ymen* é pronunciado em cerca de quatro ou cinco tons), depois do que suspiram assim - *eh hé héhé hé heh*, em seguida - *éh hé, heh, héh, heh* (também em dois tons e meio, aproximadamente,

(p.213)

Sendo que, pela quarta vez, o *hé* é cantado em um tom e meio). E tais prantos e lamentos, se fossem traduzidos em nossa língua, significaria – "ó, aquele a quem tanto amei! Os filhos e os demais parentes exclamam, do mesmo modo - ó, morreu nosso pai e amigo! Era homem de bem, tão valente na guerra! Ele, que dizimou tantos inimigos! Que era tão possante e forte! Que cuidava tão bem dos campos e apanhava tanta caça e tanto peixe para o nosso sustento! Foi-se; não o veremos mais, a não ser depois que morrermos, quando, então, iremos para a sua companhia, para a região da qual nos falam os nossos pajés!" enfim, empregam os selvagens inúmeros desses choros, tão longos que não é possível descrevê-los todos, repetindo-os mil vezes, sem parar, por espaço de cinco dias. E só então põem o defunto em sua cova, como o procurei mostrar no desenho junto, apanhado em flagrante".

Em geral, os tupinambás manifestavam uma pressa extrema de enterrar o defunto. Logo que supunham o indivíduo morto, corriam a preparar os funerais. Acontecia-lhes até amortalhar pessoas, que ainda não tinham soltado o último suspiro.(1) (n.a)

o fosso devia ser aberto pelo mais próximo parente do morto. Se o marido perdia a mulher, cabia-lhe esse dever, assim como transportar o corpo ao local onde o mesmo tinha de ser amortalhado. Quando os índios vinham buscar o cadáver para o sepultamento, acompanhavam-no parentes, em pranto e com os cabelos esparsos, só cessando a choradeira quando a cova era recoberta de terra.(2) (n.a)
(p.214)
O processo do amortalhamento é descrito por thevet(1) (n.a) com a sua precisão habitual: "quando morre o marido, ou a esposa, ou outro qualquer parente, - pais, mães, tios ou irmãos, - os selvagens curvam-no, dentro da propria rede onde falece, dando-lhe a forma de um bloco ou saco, à semelhança da criança no ventre materno; depois, assim envolvido, ligado e cingido com cordas de algodão, metem-no em um grande vaso de barro, cobrindo-o com a gamela onde o defunto costumava lavar-se (receando, segundo dizem, que o morto ressuscite, se não está bem amarrado,(2) (n.a) temor, aliás, muito grande, pois crêem que isso já aconteceu a seus avós, motivo pelo qual convieram em tomar tal precaução). Isso feito, deitam o cadaver em determinada cova, redonda como um poço, pouco mais ou menos da altura de um homem, pondo-lhe junto fogo e farinha, pois temem a aproximação dos espiritos malignos. Julgam, também, que, se a alma tiver fome, não lhe deve faltar comida. Em seguida, cobrem tudo com a terra tirada do fosso. Em se tratando de um chefe-de-família, enterram-no em casa, no próprio local onde costumava dormir; se é uma criança, o morto é sepultado fora e atrás da oca. Alguns o são nas plantações e outros nos sitios de sua preferencia. E isso é bastante para dar ideia do atraso e simplicidade dessa gente". (*est.* Ii, fig. B).

A descrição acima precisa ser completada, porquanto apresenta algumas lacunas como se poderá julgar do seguinte trecho de soares de sousa:(3) (n.a) "primeiramente
(p.215)

O untam com mel todo, e por cima do mel o empenam com penas de passaros de cores, e põem-lhe uma carapuça de penas na cabeça, e todos os mais enfeites que eles costumam

trazer nas suas festas; e têm-lhe feito na mesma casa e lanço onde ele vivia, uma cova muito funda e grande, com sua estacada por de redor, para que tenha a terra que não caia sobre o defunto, e armam-lhe sua rede debaixo de maneira que não toque o morto no chão; em a qual rede o metem assim enfeitado, e põem-lhe junto da rede seu arco e flechas, e a sua espada, e o maracá com que costumava tanger, e fazem-lhe fogo ao longo da rede para se aquentar, e põem-lhe de comer em algum alguidar, e água em um cabaço, como galinha; e como esta matalotagem está feita, e lhe põem também sua cangoeira de fumo na mão, lançam-lhe muita soma de madeira igual no andar da rede de maneira que não toque no corpo, e sobre esta madeira muita soma de terra, com rama debaixo primeiro, para que não caia terra sobre o defunto; sobre a qual sepultura vive a mulher como dantes".(b) (n.a)

Comparando os dois trechos, vê-se que a precaução dominante era evitar a pressão direta da terra sobre o morto. Atingia-se esse desideratum nos dois casos, com menos esforço quando, em lugar da construção da câmara funerária, punha-se o corpo na uma coberta de um vaso ou cabaça. Ambos os processos de sepultamento eram usados pelos tupinambás.(1) (n.a) antigamente parece ter sido regra entre indígenas abrir a tumba na própria oca onde habitara o defunto. No
(p.216)
Século xvi, porém, tal costume parece ter sido observado apenas em relação aos velhos e às pessoas de consideração.(1) (n.a) a gente comum, ao que parece, era enterrada fora das habitações. Todavia, os índios não esqueciam de erigir no túmulo uma choça em miniatura.(2) (n.a) a presença de um teto por sobre a sepultura era, provavelmente, julgada indispensável, pois, quando os tupinambás abandonavam alguma aldeia, destruíam as habitações, mas tinham o cuidado de depositar folhas da palmeira *pindó* (c) (n.a) no local onde repousavam seus antepassados, não só com o fim de reconhecê-lo posteriormente, como, também, segundo parece, para evitar que o solo da sepultura ficasse a descoberto.(3) (n.a)

junto ao morto enterravam-se suas armas e utensílios, assim como todos os objetos que lhe pertenceram em vida. Entretanto, os objetos por ele ofertados a outrem, durante a sua existência, deviam ser restituídos. "se alguém possui qualquer coisa pertencente ao defunto, deve guardá-la cuidadosamente e restitui-la à vista de todos, para que a coisa em questão seja enterrada com o morto; de outro modo, acreditarão os selvagens que a alma,

após separar-se do corpo, virá molestá-lo pelo fato de a pessoa conservar o alheio". Em compensação, todos os objetos recebidos, pelo morto, na qualidade de presentes, retornavam aos seus antigos proprietarios.(4) _(n.a)
(p.217)
Alimentos e bebidas eram regularmente depositadas na tumba do morto até que o corpo ficasse completamente corrompido.(1) _(n.a) os tupinambás explicavam esse costume dizendo que, "se anhan não encontrasse outras carnes perto da sepultura, desenterraria o morto para o fim de devorá-lo". Yves d'évreux(2) _(n.a) surpreendeu, certo dia, uma índia cristianizada, que espalhava milho na cova do marido; interrogando a razão do seu ato, respondeu que assim procedia pelo seguinte motivo: "se lhe damos comida, o morto toma-a e vai-se embora".

Em seguida a um óbito, ordenava o feiticeiro, em certos casos, que todos os moradores da aldeia se banhassem para evitar a ameaça de um grande surto epidêmico.(3) _(n.a)

a inumação do cadáver não punha fim às manifestações de dor de seus parentes. "depois de enterrado o defunto (diz cardim)(4) _(n.a) os parentes estão em continuo pranto de noite e de dia, começando uns, e acabando outros; não comem senão de noite e armam as redes junto dos telhados"(d). _(n.a) as mulheres tingiam-se de jenipapo e, no segundo dia, cortavam o cabelo,(5) _(n.a) visitando frequentemente o túmulo e perguntando ao morto, chorosas, se ele ainda não teria partido.(6) _(n.a) as parentas e amigas da viúva vinham vê-la na choça e esses encontros davam lugar a novas explosões de dor, nas quais todos tomavam parte. Os homens, que, de ordinário, se tonsuravam cuidadosamente, deixavam
(p.218)
Crescer a cabeleira e pintavam-se com tinta de jenipapo.

O luto durava, no mínimo, uma lua. Era observado pela mulher, pai, mãe, irmãos e filhos do defunto. Terminava, para as mulheres, quando os seus cabelos cresciam tanto que já podiam cobrir-lhes os olhos. Os homens tinham mais liberdade; era-lhes permitido tirar o luto quando bem o desejavam.

Quando a pessoa julgava ter cumprido todos os seus deveres em relação ao morto, organizava um *cauim*: "seis meses após as exequias, esposa e filhos do falecido convidavam os parentes e amigos para homenagear a memoria do defunto. Tais exequias

não são tão tristes como as primeiras. Nessa ocasião, os selvagens pranteiam o morto, pintados e empenachados, reunindo-se em casa do filho, onde fazem dansas e jogos em sua honra".(1) _(n.a) na véspera, a pessoa de luto pinta-se de preto, corta o cabelo e, em companhia dos amigos, passa toda a noite a cantar. No dia seguinte, tem lugar a festa do *cauim*. Todo o mundo, então, bebia a mais não poder e, dançando, cantava louvores ao morto ou à morta, assim como à pessoa a tirar o luto. Essa festa só desligava aquele que a organizava. Quem quer que quisesse tirar o luto, tinha obrigação de oferecer um cauim especial, realizando todas as práticas acima indicadas para retomar o curso normal da sua vida. Após a festa, as mulheres aparavam outra vez a cabeleira.(2) _(n.a) quando alguma viúva tomava a resolução de permanecer fiel ao marido, não se pintava de jenipapo, nem assistia às festas da bebida, observando, demais, a castidade.(3) _(n.a)
(p.219)
Todas as vezes que as mulheres passavam junto ao local de suas antigas aldeias, outrora habitadas, prorrompiam nos seus prantos rituais. Diversos motivos, que se ignoram, poderiam provocar, a dado momento, a explosão dos lamentos funerários. Nos campos, em viagem, acontecia que as mulheres caíam inopinadamente em pranto. A yves d'évreux,(1) _(n.a) que lhes perguntou o motivo desse choro, responderam as índias: "ah!.... Recordamo-nos da morte de nossos filhinhos".

Crenças na vida futura - thevet,(2) _(n.a) tendo indagado de um chefe tupi se o mesmo acreditava que as almas sobreviviam, após a destruição do corpo, respondeu-lhe este furiosamente: "*omahiri-mohan* (e), _(n.a) ou seja, em sua língua - malvado! Não sabes que, após a morte, nossas almas vão para regiões longínquas, agradáveis e cheias de delícias, onde estão todas reunidas? Não sabes que os nossos caraibas, conforme nos dizem, as visitam e lhes falam frequentes vezes? E as almas aparecem muito aos nossos filhos? Vejo que não nos acreditas, como se quisesses favorecer aos nossos inimigos, que, na verdade, vivem presos e garroteados por esse *hipouchi agnan, o quotioso*(f). _(n.a) mas, se queres ser nosso aliado, não duvides do que digo".

A alma unida ao corpo chamava-se *an*; quando separada tinha a designação de *angouëre*(*angueira*), segundo yves d'évreux(3) _(n.a) e *marangigoana* no dizer de marcgrave(4) _(n.a) (g) _(n.a) essa última palavra teria significado, igualmente, "tudo o que anuncia morte iminente,
(p.220)

Coisa pouco clara ao próprio gentio brasileiro e, por semelhante razão, tão temível que o mesmo desfalecia sob o puro efeito desse terror vão e súbito".

Quando o morto era enterrado no fosso, ao lado das coisas de sua necessidade, parentes e amigos "despediam-se dele, incumbiam-no de recomendá-los a seus pais e avós, que dansavam alem das montanhas dos andes, lugar para onde julgavam ir após a morte; nesse momento, davam-lhe presentes destinados a seus amigos, cada qual exortando-o, entre outras coisas, a ter animo afim de fazer boa viagem". "primeiramente, devia o morto evitar deixar extinguir-se o fogo, em seguida, recomendavam-lhe não passar pela terra dos inimigos e, finalmente, não esquecer, quando dormisse, em algum lugar, os seus machados e foices".(1) _(n.a)

essas recomendações testemunham a crença dos tupinambás em uma série de provas, pelas quais a alma teria de passar antes de atingir a região da eterna felicidade. Consolida ainda mais essa suposição o fato de os apapocuvas,(2) _(n.a) os guaraius(3) _(n.a) e os chiriguanos(4) (n.a) possuírem tradições muito pormenorizadas a respeito dos perigos passados pela alma em sua peregrinação ao paraíso. Entre as precauções, que a alma de um índio guaraiu deve tomar, a fim de vencer os obstáculos, figura precisamente a de não deixar apagar o fogo, durante a travessia desse país obscuro no qual o morto se arrisca a perder o caminho. É então que o defunto utiliza o molho de palha, que foi posto em sua tumba. São numerosos os inimigos, que o espreitam
(p.221)
No caminho; só à custa de muitas penas consegue o morto livrar-se deles.

Quando o defunto se aproxima da terra, onde vivem os seus antepassados, deve bater com um bastão de marcar o ritmo a fim de assinalar a sua presença ao "ancestral", o herói-civilizador. Lembremo-nos que todo tupinambá levava para o túmulo o seu chocalho. Estavam os guaraius persuadidos de que a felicidade, reservada à alma, não a impedia de trabalhar. É por uma concepção idêntica da vida futura que se pode explicar o cuidado, tido pelos tupinambás, de dotar o morto de todos os instrumentos agrícolas por ele utilizados em vida. Vasconcelos,(1) _(n.a) aliás, di-lo explicitamente: "uns os enterram em um vaso de barro, que chamam igaçaba, com sua foice, e enxada ao pescoço, ou semelhante instrumento de seu trabalho, para que possam na outra vida fazer suas plantas, e não morram de fome"(h). _(n.a)

as almas dos que foram devidamente vingados e devoraram muitos inimigos "vão para alem das altas montanhas, em companhia das almas dos seus avós".(2) _(n.a) esse lugar de repouso, onde as referidas almas "dansam sempre, sem que nada lhes falte",(3) _(n.a) estaria situado para além dos andes, dos quais, possivelmente, os tupinambás deviam ter uma vaga ideia. Os tupinambás representam esse paraíso como um lugar prazenteiro, recoberto de florestas e regado por maravilhoso rio, em cujas margens se viam enormes árvores.(4) _(n.a) era em tal país que vivia o herói-civilizador. "creem (diz
(p.222)
Claude d'abbeville(1) _(n.a) que as almas - que consideram imortais, - quando se separam do corpo, são transportadas para alem das montanhas, onde se encontra o antepassado, o avô, isto é, para um lugar chamado *ouäioupia*(i), _(n.a) se, em vida, procederam bem. E assim vivem lá como num paraiso, dansando, saltando e divertindo-se sem cessar". Os tembés, os guaraius e os apapocuvas-guaranis têm a mesma crença.

O acesso ao paraíso era interdito às almas dos efeminados e das pessoas insignificantes, que não porfiaram em defender o seu país.(2) _(n.a) as almas das mulheres só dificilmente conseguiam alcançá-lo, sendo lá admitidas apenas as chamadas "mulheres virtuosas",(3) _(n.a) isto é, as esposas dos bravos, que haviam morto e devorado muitos inimigos.(4) _(n.a)

os chipaias, que são, a exemplo dos guaranis, uma nação belicosa, acreditam que as almas são acolhidas, na região dos mortos, a golpes de pau, se, porventura, as mesmas não podem exibir um colar de dentes humanos. Esse colar facilita-lhes uma recepção mais amistosa.(5) _(n.a) (j) (n.a)
(223)

NOTAS AO CAPITULO X

(ESTEVÃO PINTO)

(*a*) O trecho vai citado conforme o original português. É sem duvida (diz P. Ayrosa) *che remimotarueimã* (ó, o que foi meu querido!). O *mã* final é particula que exprime *dor, duvida*.

(*b*) O trecho de Gabriel Soares de Sousa é transcrito de acordo com o original português. Foi citado por Métraux com supressão de uma frase.

c) Aliás, *pindo* ou *pindoba*. *Piadó* (palma) em Montoya. A pindoba, conforme observa Pirajá da Silva (em Gabriel Soares de Sousa, *o.c.*, II, p. 27), poderia ter sido qualquer uma das palmeiras hoje classificadas como a *Attalea pindobassu* Bondar, a *Attalea concentrista* B., a *Attalea burretina* B., etc. Talvez a *Attalea compta*, Mart. Cf. a nota *a*, cap. III.

(*d*) Veja-se a nota *a*, acima.

(*e*) *Omahiri-mohan* não significa "o mau", como supõe Thevet. *Mair-mohan* (veja-se o cap. I) era o nome dado pelos tupinambás aos seus herois-civilizadores, inclusive aos europeus, a quem emprestavam, algumas vezes, essa qualidade.

(*f*) *Hipouchi agnan, o quotioso.* As duas primeiras palavras significam *o mau, o diabo.* O resto da frase é duvidoso.

(*g*) *Marangigoana* diz Marcgrave que não era divindade, mas a alma separada do corpo, ou outra coisa, anunciando o

instante da morte (ed. cit., p. 279). Plinio Ayrosa observa que o termo significa desordeiro, bulhento, trocista. Era o nome do espirito mau, conhecido tambem por *marangiguara, maranigua-ra*, etc.

O *Angouëre* tem relação com o *Kaagerre* de Léry. *Che an-guera,* minha alma, depois de ter saido do corpo (Léry, *o.c.*, p. 262).

(*h*) O trecho de Vasconcelos é transcrito conforme o original português.

(*i*) Cf. o cap. V, nota *e*.

(*j*) Métraux, recentemente, voltou ao assunto: *Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians,* em *América Indigena,* VII, México, D. F., 1947.

CAPITULO XI

A ANTROPOFAGIA RITUAL DOS TUPINAMBÁS[1]

Durante os combates, os tupinambás visavam sobretudo à captura de prisioneiros, denunciando antecipadamente essa intenção ao conduzirem consigo cordas enroladas em torno do corpo. Após a luta preli-

1 No presente capitulo, procurei reunir em um todo os pormenores abundantissimos, que se possue a respeito da antropofagia ritual dos tupinambás. Para evitar chamar constantemente o leitor às mesmas referencias, julguei preferivel dar, adiante, de uma só vez, a indicação dos autores e dos trechos de onde foi extraida a descrição em apreço; Léry, t. II, ps. 45-58; Thevet (1), cap. XL, — (2), fols. 920 v., 923, 927 v., 932, 944-947 v., — ms. inedito, fols. 53-62 v.; Staden, part. I, caps. XVIII, XXVIII, XXXVI, XXXVII e XL e part. II, cap. XXIX; Cardim, ps. 181-194; Soares de Sousa, ps. 333-339; Gandavo, ps. 51-53 e 138-142; Nobrega, p. 93; Anchieta (3), t. I, p. 70 e t. II, ps. 99-106, *passim;* Knivet, ps. 222 e 247-248; Claude d'Abbeville, fols. 282 v., 290 v. e 295; Yves d'Évreux, ps. 46-56; Pezieu, ps. 12-16; Vasconcelos, ps. 81-83; Vicente do Salvador, ps. 32-33. Os mais antigos documentos concernentes à antropofagia dos tupinambás são: Vespucio, carta; Gaffarel, peças justificativas, p. 498; Fonteneau, ps. 412-413; a carta de Ramirez, em Medina, t. I, p. 443; Pigafetta, ps. 18-19. A antropofagia dos tupinambás foi estudada muito sumariamente por André & Friederici (2) e (3), ps. 124-127.

Breve alusão à antropofagia dos tupinambás é feita na obra de Pyrard de Laval, p. 338. O capitulo de Coréal (t. I, ps. 214-222), consagrado a esse assunto, é um plagio de Léry.

À distância, que durava algum tempo, os guerreiros de ambos os campos precipitavam-se uns contra os outros, cada qual se esforçando por desarmar o seu adversário e aprisioná-lo vivo. Um homem, só, raramente conseguia esse objetivo, se não era auxiliado por seus correligionários. Sendo a captura do inimigo uma façanha rigorosamente individual, a regra mandava que o prisioneiro pertenceria àquele que primeiro o tivesse tocado; mas como, no ardor da peleja, nem sempre era fácil saber a quem cabia tal honra, irrompiam, muitas vezes, querelas assaz violentas. Para resolver amigavelmente a contenda, decidia-se, frequentes vezes, executar sem demora o prisioneiro e dividir sua carne pelas pessoas

componentes da expedição. Sucedia, entretanto, que o chefe da tribo, de quem dependia o guerreiro vencedor, se esforçava por fazer prevalecer seus direitos, declarando que o capturado devia ser conduzido, vivo, à aldeia, para que as mulheres pudessem vê-lo e celebrar o fato com o cauim da revanche.

Antes de deixar o campo da batalha, desmembravam-se os cadáveres; suas partes, depois de assadas, devoravam os índios no próprio campo de batalha, quando as não levavam para a aldeia. Os tupinambás cortavam também os órgãos genitais das mulheres e das crianças mortas durante a luta, dando-os às suas esposas, que os preparavam ao moquém e os serviam por ocasião das grandes festas. Os prisioneiros feridos eram dizimados e devorados imediatamente.

Então tinha lugar a seguinte cerimônia, cuja autenticidade não se pode garantir em vista de ter sido relatada por uma só das fontes: assim que era feito algum prisioneiro, aquele a quem cabia a honra da captura retornava à aldeia, a fim de anunciar a boa nova e, logo ao chegar, seus amigos atiravam-se a ele,

(p.227)

Despojando-o de todos os ornamentos e armas, inclusive da rede, dos utensílios domésticos e das provisões; nesse momento, então, o guerreiro recebia novo nome e as velhas mulheres lançavam-lhe cinza preta nas costas "para recompensá-lo do seu prejuízo" (explica thevet). Se o homem trazia consigo carne humana moqueada, as mulheres arrancavam-lhe o cesto, onde a mesma estava, devorando-a. A cesta, uma vez vazia, era escrupulosamente restituída ao dono pela mulher, que exercia certa autoridade sobre as demais. Todas as velhas, que haviam provado a carne, mudavam de nome, no dia seguinte. A passagem do ms. Inédito de thevet,(1) (n.a) de onde são extraídos esses pormenores, descreve um conjunto de práticas, que, segundo confessa esse autor, são observadas todas as vezes que algum membro da tribo mata outro homem, ritualmente ou em campo de batalha. Segundo se verá, a pilhagem dos bens do matador tinha lugar após cada massacre cerimonial. Como nenhum outro autor faz alusão a tais medidas tomadas em favor do homem, que fez algum prisioneiro, pode conjeturar-se se thevet não teria cometido engano, tomando por dono do prisioneiro o próprio matador, de volta à sua aldeia com a nova da mensagem da vitória. Seja como for, desde que era conhecido o feliz resultado da empresa, as velhas mulheres da tribo passavam a noite ao claro, batendo na boca com a mão e gritando a mais não poder, só para manifestar sua impaciência pela

chegada dos vencedores acompanhados do prisioneiro. Durante esse tempo, a tribo vitoriosa batia em retirada com o saque. Se o prisioneiro parecia, de certo modo, perigoso, passavam-lhe quatro cordas em torno do pescoço
(p.228)
E ligavam-lhe as mãos abaixo do queixo. Era o mesmo, então, insultado e maltratado, anunciando-lhe todos, rejubilantes e em claros termos, a sua sorte, com morder a parte do corpo que ansiavam por devorar. Durante a contramarcha, o prisioneiro era amarrado, todas as noites, a uma árvore; davam-lhe, entretanto, uma rede para que o mesmo dormisse comodamente. Os que se encarregavam de trazê-lo preso, diziam-lhe por motejo: "eis o meu bichinho cativo" (est. V, fig. A).

A expedição vitoriosa fazia uma entrada triunfal em todas as aldeias aliadas, que se encontravam em caminho, e, em caso de acampar, o chefe, a quem cabia a hospitalidade, convidava os vencedores a tomar, cada qual, o seu prisioneiro e a conduzi-lo até a paliçada em torno das ocas. Formava-se, então, um círculo em redor dos prisioneiros, aos quais se entregavam maracás para que eles o agitassem ao dançar. Cada prisioneiro, em seguida, era autorizado a dirigir aos guerreiros, que o traziam capturados, o seguinte discurso: "partimos, como fazem os bravos, para prender-vos e devorar-vos, a vós, nossos inimigos. Fostes, porém, mais felizes e caímos prisioneiros. Não nos queixamos da sorte. Os valentes de verdade morrem na terra dos seus inimigos. Nosso país é grande e os patrícios se vingarão de vós". Ao que respondiam os assistentes: "matastes muitos dos nossos amigos e, por isso, tiramos vingança".(1) (n.a)

antes de reentrar na aldeia, o dono do prisioneiro raspava-lhe as sobrancelhas e os cabelos da parte superior da testa. Exteriormente, pelo menos, era impossível distinguir o escravo dos demais guerreiros tupinambás
(229)
Cujos sinais característicos eram, entre outros, a tonsura frontal em forma de meia-lua e a ausência de pelo na face ou em qualquer parte do corpo. O cativo era, além disso, ungido de resina ou de mel, onde colocavam apenas, paramentando-o os índios, ainda, com os mais belos ornamentos plumários usados pelos tupinambás.

Se, aproximando-se da aldeia, a tropa encontrava as mulheres, obrigava-se o prisioneiro a gritar-lhes: "eu, a vossa comida, cheguei".

A coluna fazia alto a certa distância da aldeia. Construíam-se algumas choças de palha de palmeira, nas quais os vencidos deviam alojar-se enquanto os guerreiros iniciavam uma bebedeira, que poderia durar de três a quatro dias. A entrada triunfal só tinha lugar quando os prisioneiros eram conduzidos à tumba dos antepassados de seus donos, sendo, então, obrigados a "renová-la", isto é, a limpar a sepultura.(1) (n.a)

logo que se espalha a notícia da volta dos expedicionários, todos acorrem ao encontro dos vencedores. As mulheres, sobretudo as velhas, manifestam sua alegria, batendo na boca com a palma da mão, ao mesmo tempo que gritam, saltam e dançam. Nesse ínterim, retine o som das flautas, construídas com os ossos dos inimigos mortos anteriormente. E os guerreiros entregam o prisioneiro aos cuidados das mulheres, que o prendem e conduzem à cabana, ao meio de danças e

(230)

Canções, - as mesmas canções entoadas na hora do sacrifício. As mulheres só se interrompem para bater no cativo; ou insultá-lo, e, assim fazendo, não cessam de repetir: "vingo meu amigo, a quem os teus mataram".

O prisioneiro podia repousar durante alguns instantes; depois, as mulheres voltavam a procurá-lo, e, agarradas a ele como pencas de uva, arrastavam-no até ante o chefe da aldeia. Segundo staden,(1) (n.a) de quem são recolhidas essas informações, só nesse momento era que os índios raspavam o pelo do prisioneiro.

Uma vez feita a apresentação, as mulheres conduziam o prisioneiro para a frente da choça, onde estavam guardados os maracás. Punham, depois, guizos aos pés do mesmo e um colar de plumas à cabeça; então, cercando-o, obrigavam-no a dançar. Mostravam-lhe, nessa ocasião, os maracás, salientando a veracidade da profecia à qual a sua captura dava inteira confirmação.

Todo homem ou mulher feito prisioneiro, no curso de uma expedição, tornava-se escravo de quem o houvesse capturado. Isso em virtude do seguinte princípio: "havia uma cerimonia belica, em uso entre essas nações, segundo a qual se o inimigo caía em poder de alguem, aquele que o aprisionava batia-lhe com a mão no ombro, dizendo-lhe: - faço-te meu escravo. E, desde então, o pobre cativo, por maior que fôsse ele entre os seus, se

reconhecia como tal, seguindo e servindo fielmente ao vencedor, sem o seu patrão preocupar-se com o mesmo".(2) _(n.a) era o *coup* norte-americano (a)_(n.a)

(p.231)

Em geral, o cativo permanecia em poder do guerreiro, que o devia executar e em mão do qual caíra preso. Mas era também frequente o dono dar o prisioneiro, de presente, a um dos seus parentes, ou simplesmente ao amigo a quem queria prestar particular homenagem. Assim, staden,(1) _(n.a)por exemplo, foi entregue ao tio de seu senhor, que ficava, desse modo, moralmente obrigado a desistir da presa em favor do primeiro. O tio, alguns tempos antes, fizera-lhe presente de um escravo, que havia sido morto de acordo com o ritual. A posse de um prisioneiro constituía privilégio invejável e o seu possuidor não poupava sacrifícios no sentido de prover o seu sustento, pois preferia abrir mão do alimento a ver o seu escravo sofrer privações.

Se algum guerreiro tupinambá possuía um filho, que ainda não tomara parte em nenhuma expedição, entregava ao mesmo o prisioneiro; este, passando a ser a vitima n.º 1 do filho, contribuía, de qualquer modo, para dar-lhe o primeiro título.

O bom tratamento, concedido aos escravos alguns dias após a sua chegada à aldeia, contrastava com a explosão de ódio, com o qual os acolhiam os índios. Desde então, o prisioneiro tornava-se membro da tribo, gozando de quase todas as vantagens e privilégios concedidos aos seus senhores. Depilado e tonsurado como um tupinambá, nada revelava a sua condição a não ser o colar conduzido ao pescoço, que consistia em grossa corda, dura como pau, da qual pendia, pela nuca, uma franja feita de cordéizinhos de extrema finura. Tão complicado era o nó que somente o dono o poderia, desmanchar. Soares de sousa(2) _(n.a) assegura

(p. 232)

Que esses cordéis eram enrolados em torno do pescoço e também nos rins.

De acordo com thevet,(1) _(n.a) o referido colar teria outra significação, que não era a de um símbolo de escravatura. Era um verdadeiro calendário: "conhece-se, facilmente, o tempo que deve durar a ceva, por causa de um colar de fio de algodão, no qual os índios, quais se foram as contas de um rosário, enfiam certos frutos redondos; ou, então, em lugar dos frutos, ossos de peixe ou de outros animais. Se os selvagens desejam conservar a vida do prisioneiro por espaço de quatro ou cinco luas, tantas são as contas enfiadas no colar,

que se põem ao seu pescoço, as quais, são, depois, retiradas, uma em cada lua. Quando não lhe resta nenhuma, é que chegou o tempo de acabar com o prisioneiro. Algumas vezes, em lugar do rosário, os selvagens põem ao pescoço do prisioneiro colarezinhos, tantos quantos são as luas correspondentes à duração de sua vida".

Se a aldeia ficava localizada nas proximidades das fronteiras inimigas, os índios punham nos pés do prisioneiro entraves feitos de fio de algodão.

Os cronistas franceses, que viveram longos tempos entre os tupinambás, negam formalmente que os prisioneiros fossem embaraçados na sua menor liberdade de movimento. Eram os prisioneiros livres de andar à vontade e nenhuma vigilância se exercia sobre os mesmos. Por isso que, "se algum deles fugia e retornava à sua terra, não somente era tido como um *couaue eum*(b), (n.a)isto é, um poltrão e medroso, mas, também, os próprios correligionários não deixariam de
(p.233)
Matá-lo, reprovando-lhe a falta de animo em enfrentar a morte, em mãos inimigas, como se seus parentes e companheiros não fôssem bastante poderosos para vingá-lo".(1) (n.a)

na realidade, o prisioneiro, provavelmente já não era considerado como pertencente à sua tribo, sendo, desde então, assimilado pela do inimigo, que o havia adotado. Conta gandavo,(2) (n.a)até, que certo prisioneiro recusou a oferta de liberdade, receoso de ser desprezado e expulso pelos seus.

O sentimento, que animava os membros tribais em relação ao seu compatriota, feito prisioneiro, indica a preocupação de que este havia cessado de fazer parte do grupo natural para integrar-se em outra comunidade. Esse fato, de extrema importância, evidencia-se ainda mais por tudo o que se sabe do estatuto dos prisioneiros e, em particular, pela cerimônia seguinte: logo após a sua entrada na aldeia, o prisioneiro penetrava na choça, onde vivera a pessoa, cuja tumba acabara de limpar, recebendo, ali, a rede, os colares, as provisões, as armas, tudo enfim, deixado pelo morto. Esses objetos pertenceriam, daí em diante, ao prisioneiro, que poderia servir-se deles à vontade, lavando-os cuidadosamente, sem exceção de nenhum. Antes de os referidos objetos serem limpos de qualquer corrupção, era proibido usá-los.(3) (n.a)
(p.234)

Se parentes proximos daquele, cuja sepultura tinha sido "renovada", haviam perecido de armas nas mãos, as viuvas, às vezes, desposavam o prisioneiro feito por algum outro de seus parentes. Essa união compensava a perda do esposo. Se o morto era celibatario, o cativo recebia em casamento a irmã, a filha, ou até uma das mulheres de seu senhor ou dono. No caso de não haver nenhuma em disponibilidade, este rogava a algum dos seus amigos ceder ao prisioneiro a irmã ou a filha. Tal requisição era sempre bem sucedida, pois se consideravam honrosos os liames com o inimigo vencido.[1]

---

les ao seu gosto: da rede, para dormir, dos colares e plumas, para ornamentar-se. Quanto ao arco e as flechas, devia o cativo limpá-los, por isso que ninguem podia usar algum bem da pessoa falecida, sem, antes, o usá-lo primeiramente o inimigo, afim de tirar-lhe, conforme julgavam, a sua corrupção". Cf. o ms. inedito de Thevet, fol. 59.

1 Thevet (2), fol. 944 v.: "Se os irmãos, filhos, ou outros parentes do defunto, cuja sepultura foi limpa, tinham morrido em combate, as mulheres não podiam contrair segundas nupcias antes que aqueles fôssem vingados pelo massacre de seus inimigos. Assim, logo que os prisioneiros recebiam os referidos equipamentos, algumas vezes davam-lhes as mulheres dos mortos, para servi-los. E tais mulheres, desse modo, se associavam aos cativos, dizendo que estavam recompensadas pela derrota de seus primeiros maridos e dando aos prisioneiros os nomes de *Pourra Offeu-notz,* ou seja, *nojo e tristeza* (*c*). Demais, entretinham-nos bem, cuidando deles com muito zelo e diligencia, como o faziam outrora aos seus anteriores esposos, até o dia fixado para a morte e trucidamento dos prisioneiros (advêm, muitas vezes, filhos dessa união, os quais, embora nem sempre, devoram quando crescidos, pois acreditam, conforme já o disse, que tais filhos jàmais lhes poderão ser fieis). Se, porem, o morto não tinha mulher, o dono do prisioneiro procurava casar a irmã com o cativo e, se não tinha irmã, buscava a esposa entre os seus

As bodas do prisioneiro tinham lugar cerca de cinco dias após a sua entrada na aldeia.

O cativo era estimado pela esposa, que lhe ofertavam, como se fôra membro da propria tribu. A mulher trabalhava em seu beneficio, exatamente como se lhe pertencesse por toda a existencia. Tinha o escravo direito de pintar-se e ornamentar-se todas as vezes que seu dono celebrava alguma festa. Claude d'Abbeville[1] dá mesmo a entender que ele podia ter plantações e ir à caça ou a pesca quando bem lhe conviesse, morando na oca do senhor, ao lado do qual repousava à noite. Em poucas palavras, era tratado de igual para igual.

Há de certo, nas informações dos missionarios franceses, muito exagero. A melhor autoridade, no que concerne à situação dos prisioneiros, é Yves d'Évreux.[2] Essa questão parece ter-lhe interessado particularmente, pois deixou um quadro bem fiel da situação dos prisioneiros de guerra, inteiramente confirmada pelas fontes portuguesas. Os prisioneiros eram constrangidos a trabalhar nos campos, a caçar e a pescar para o seu dono, que lhe abandonava apenas o superfluo. Demais, os escravos não podiam dispor livremente dos seus bens; se, por exemplo, uma pessoa recebia do escravo, sem o consentimento do dono, algum presente, tinha tal pessoa obrigação de restitui-lo.

---

amigos. E nunca era mal sucedido nessa empresa, pois os indios tinham muita satisfação em aparentar-se, por esse modo, com algum inimigo. O selvagem, que fazia a presa, era muito louvado entre os companheiros; do mesmo modo que era censurado o indigena incapaz de fazê-lo, estando na idade propria". Cf. o ms. inedito de Thevet, fol. 59.

1 Fol. 290 v.

2 Ps. 45-56.

Era interdito aos escravos, sob pena de morte, penetrar na cabana passando através das suas paredes de palha, como faziam frequentemente os outros moradores.

Os prisioneiros podiam entreter relações sexuais com todas as mulheres solteiras da tribo, as quais, cumpre confessá-lo, se lhes entregavam sem relutância. Essas relações não causavam nenhuma desonra, mas, possivelmente, davam lugar a motejos. Para subtrair-se aos mesmos, as moças tinham os seus encontros na mata, onde construíam chocinhas destinadas a abrigar os seus amores. Como é de supor, não era apenas por motivo de suas relações com os prisioneiros que as jovens tomavam tais precauções, agindo provavelmente do mesmo modo com os demais rapazes da tribo. Pelo menos, no chaco, onde reina a maior liberdade sexual, as mulheres solteiras arrastam sempre os amantes às diminutas cabanas erectas nos bosques.

Quando o escravo se tornava amante de alguma índia casada, era imediatamente condenado à morte e a mulher adúltera sofria a pena última, ou tinha de ser batida ou repudiada. Em certas ocasiões, seu senhor obrigava-a a passear na aldeia a fim de exibir-se a todo o mundo. Também nesse momento, cobriam-no com os ornamentos plumários peculiares às grandes cerimônias tribais, inclusive com o maravilhoso manto da íbis-rubra(d), (n.a) que ainda hoje é admirado em alguns dos museus da europa. No decurso dessas jornadas, os índios lançavam-lhe penas de papagaio. Esse ato tinha especial significação simbólica, pois, uma vez terminado o passeio, já nada podia salvar o prisioneiro da morte em expectativa.(1) (n.a)
(p.237)
A todos os constrangimentos se juntava, ainda, para o escravo, a humilhação de ser exibido em certas festas, onde o mesmo aparecia com as pernas enlaçadas e servia de mofa a todo o mundo. Havia o desígnio perverso de maltratá-lo e cada qual indicava em sua própria pessoa as partes corporais que desejava comer.

Tais fatos que, transmitidos pela pena de staden, parecem acidentais, são narrados por thevet(1) (n.a) sob a feição de cerimônias de caráter próprio. A festa da bebida, onde o prisioneiro via todas as parcelas de seu corpo distribuídas aos assistentes, era organizada pelo dono, que convidava parentes e amigos. No dia do banquete as parcelas escolhidas iam ter, realmente, às mãos dos que, de qualquer modo, as tinham escolhido; em compensação, estes tinham o dever de proporcionar alimentos, de tempos em tempos, ao

prisioneiro.

Era nesse momento (informa thevet)(2) _(n.a) que se confiava a cada um o papel a desempenhar no curso do drama. Tudo ficava previsto com antecedência: este devia matar, aquele era encarregado da tonsura, a outro cabia a função de tingir de jenipapo, aqueloutro se ocupava dos adornos de plumas. Havia ainda o que tinha o encargo de lavar o prisioneiro e o que tinha o mister de recolher os membros logo após o seu seccionamento. As mulheres também não eram olvidadas. Umas tinham por missão tomar conta da cabeleira do prisioneiro, que devia ser aparada ao fogo; a outras incumbia o dever de pôr um tampão de madeira no ânus da vítima, logo após a sua morte. Era nesse indicado dia, segundo thevet,(3) _(n.a) que o executor proclamava,
(p. 238)
Em presença do prisioneiro e dos aparentes ou amigos, o novo nome por ele escolhido. Nesse particular, thevet encontra-se em contradição com todas as demais fontes, que acordam em situar a cerimônia da renominação após o massacre ritual, - único momento em que o mesmo teria significação plausível.

Exceto as manifestações rememorativas da condição do prisioneiro, os escravos eram tratados com doçura e tinham seus donos na qualidade de pais. Estes eram-lhes, igualmente, muito afeiçoados. Ao introduzir-se o costume de vender aos europeus os prisioneiros de guerra, os seus antigos donos ficavam pesarosos por vê-los sofrer brutalidades. Desse modo, quando fugiam, os escravos estavam certos de encontrar refúgio entre os seus primitivos senhores, que os escondiam na mata, enviando-lhes os próprios filhos para viver em sua companhia e velar pelo seu sustento.

Yves d'évreux(1) _(n.a) cita o caso de um escravo, que seus donos visitavam frequentemente, tão grande era a afeição que lhe devotavam. O escravo havia sido capturado ainda criança. Sua mãe fora devorada e aguardava-o a mesma sorte; mas a certeza da morte não alterava em nada o amor, que o escravo sentia por seus pais adotivos.

A mulher, concedida ao escravo, devia responder por ele. Incumbia-lhe a tarefa de vigiá-lo e fazê-lo engordar. Contam alguns autores que, em certos casos, essas índias ajudavam seus maridos a fugir e até não hesitavam em partir em sua companhia. Se,

porém, os fugitivos eram recapturados, a responsável era batida e, até, algumas vezes, devorada; quanto ao escravo, deixava ele de pertencer ao seu antigo dono,

(p.239)

Tornando-se bem comum de toda a tribo. Sua execução não devia mais ser protelada. A volta do fugitivo suscitava manifestações idênticas às que tinham havido por ocasião da entrada triunfal da expedição. As velhas mulheres agrupavam-se à sua frente, batendo na boca com a palma das mãos e exclamando a um sinal determinado: "nós o comeremos; ele pertence-nos".

Nenhum escravo podia escapar ao sacrifício ritual a que era destinado. Se caía doente e seu estado era desesperador, os indígenas levavam-no para a mata e partiam-lhe o crânio (cujo cérebro se espalhava por terra), deixando o cadáver insepulto. Se o mesmo sucumbia instantaneamente, o corpo era jogado ao chão e arrastado, pelos pés, até a mata. Ali, abandonavam-no às aves. Ainda nesse caso, os índios não esqueciam de quebrar-lhe a cabeça. Todavia, poupavam-se os indivíduos que vinham, voluntariamente, refugiar-se na tribo inimiga. Em tal caso, estes só eram submetidos à lei comum se tombavam doentes.

A condição das mulheres cativas não diferia da dos homens. Tornavam-se, em geral, esposas dos seus captores; se, entretanto, eram rejeitadas, estavam livres de manter relações sexuais com qualquer outra pessoa, salvo aquelas interditadas pelo dono. Nenhum indígena podia recusar esse direito à mulher cativa, sem o que a esta cabia censurar ao dono o fato de ele não a ter querido para esposa. A acreditar em gandavo,(1) (n.a) toda mulher inimiga, que se tornava esposa de algum chefe, escapava à execução; mas, após a morte dela, os selvagens abriam-lhe o crânio.

(p.240)

As mulheres tinham, geralmente, liberdade de movimento; sua sorte diferia da dos homens por isso que a duração do cativeiro era, entre elas, muito mais curta.

Os filhos, havidos do conúbio com o prisioneiro, eram considerados inimigos e destinados a morrer debaixo dos mesmos ritos usados na matança dos guerreiros apanhados nos combates. Recebiam o nome de *cunhambira*, filho do inimigo"(1) (n.a) (e) (n.a) afirmam alguns autores que sua execução seguia de perto ao nascimento deles; a maior parte, entretanto, está de acordo em declarar que, em quase

todos os casos, a mãe podia conservá-lo durante alguns anos. Eram, então, criados como filhos da tribo até a idade da execução. E, nesse momento, os índios enviavam-no a seu tio maternal, ou, na falta deste, ao mais próximo parente da mãe, do lado paternal, o qual devia demonstrar muito prazer com essa honra e testemunhar reconhecimento por ela. A execução da criança, que seguia ritos idênticos aos do adulto, realizava-se em presença do pai, que também era morto no mesmo dia. A mãe era a primeira a consumir a carne da vítima. Algumas índias tupis procuravam, todavia, proteger seus filhos, fazendo que os mesmos fossem adotados definitivamente pela tribo. Outras praticavam o aborto. De acordo com alfonse de saintonge,(2) (n.a) eram poupadas as meninas consideradas portadoras da mesma natureza materna.

Cerimônias preliminares à execução do prisioneiro

a duração do cativeiro variava muito. Os velhos eram mortos quase sempre após o retorno da expedição; os jovens, ao contrário, conservavam-se prisioneiros

(p.241)

Durante vários meses e até vários anos. A crer em thevet,(1) (n.a) a duração do seu cativeiro podia atingir a quinze ou a vinte anos.

Quando o *carbé*(f), (n.a) isto é, o conselho dos principais guerreiros, fixava a data da execução, mensageiros eram enviados a todas as aldeias circunvizinhas e aliadas, convidando-as a tomar parte no festim. A convocação dos parentes e amigos exigia bastante tempo; devia, efetivamente, observar e aguardar a chegada de tribos, que estacionavam em um raio de trinta a quarenta léguas.

Logo que o sacrifício ritual do prisioneiro era anunciado, todo o mundo se entregava ativamente aos preparativos iniciais da cerimônia. Os homens trançavam a corda chamada *musarana*(g), (n.a) destinada a prender o prisioneiro, cuja fabricação era confiada aos caciques, a qual consistia num verdadeiro objeto de culto e respeito religioso. Não era torcida (explica-o cardim), mas entrançada, processo que importava em enorme trabalho. Acrescenta esse mesmo autor que um ano mal chegava para a sua fabricação e só alguns chefes possuíam tais cordas. Staden, ao contrário, afirma que, em cada execução, era entrançada uma nova corda: o referido autor julgava esse objeto tão importante que deixou um desenho dele em seu livro. No manuscrito de thevet, o

comprimento da *musarana* é avaliado em trinta braças.(2) (n.a)

cabia provavelmente aos homens o encargo de preparar a clava, com a qual era golpeada a vítima. Como essa arma representava papel de primeira ordem nas cerimônias preliminares da execução, convém dar
(p.242)
A sua descrição. O tacape tinha uma cabeça mais ou menos arredondada, quase elipsoide. O punho, do comprimento de sete a oito palmos, possuía, nas proximidades da cabeça, a largura de quatro polegadas; daí se estreitava progressivamente até a sua extremidade inferior, ornada com um mosaico de palha. O punho era ainda enriquecido por uma guarnição, que os tupinambás chamavam "*aterabébe*, feita de várias espécies de plumagens entrelaçadas e lindamente tecidas"(1) (n.a) (h) (n.a) atribuía-se especial importância aos cordéis e pompões, que ornavam o cabo dessa *macaná*, os quais só eram atados à arma na véspera da execução.(2) (n.a)

as mulheres encarregavam-se da fabricação de numerosos vasos de formas e dimensões diversas, que decoravam com cuidado todo especial. Determinados potes serviam para guardar as bebidas fermentadas; outros a tinta com a qual o prisioneiro devia ser pintado. Certas moças estavam encarregadas de preparar a cauim.

No decurso dos preparativos, o prisioneiro vivia como se nada fosse com ele. Claude d'abbeville(3) (n.a) assegura, que, um ou dois meses antes da execução, "os índios o prendiam e amarravam, como faz o carrasco, após a sentença de morte, ao malfeitor rebelde, embora, assim enlaçado, tivesse ele licença, durante todo esse tempo, de dar ou bater nas galinhas, patos e outros animais, ou furtá-los, ou, ainda, fazer coisas muito piores; tudo com o sentido de vingar sua morte, sem
(p. 243)

que ninguem disso o impedisse". Cardim[1] teve ocasião de observar esse curioso costume, que atribue à necessidade: o escravo, não recebendo nenhum alimento de seu dono, via-se na contingencia de procurá-lo a viva força.

Fig. 4 — *Indios tupinambás celebrando uma bebedeira geral, à chegada dos hospedes convidados a assistirem à execução do prisioneiro (segundo Staden).*

Que ninguém disso o impedisse". Cardim(1) (n.a) teve ocasião de observar esse curioso costume, que atribui à necessidade: o escravo, não recebendo nenhum alimento de seu dono, via-se na contingência de procurá-lo à viva força.

[ver ilustração no original - índios tupinambás celebrando uma bebedeira geral à

chegada dos hóspedes convidados a assistirem à execução do prisioneiro (segundo staden).]

(p.244)

Durante todo o tempo da preparação do cauim, as mulheres, duas ou três vezes seguidas, conduziam o prisioneiro ao pátio da aldeia e executavam danças em redor dele. E, no dia prefixado, chegavam as tribos convidadas, inclusive as mulheres e crianças, e, bailando, entravam na aldeia, cujo chefe, adiantando-se ao seu encontro, dava-lhes as boas vindas nos seguintes termos: "viestes ajudar-nos a devorar o inimigo". Os recém-chegados, nesse momento, tomavam parte em uma bebedeira preliminar e só então se dava início às cerimônias predecessoras do grande repasto antropofágico.

O primeiro dia - a corda, com a qual a vítima ia ser amarrada, era conduzida ao pátio da aldeia em meio de tumultuoso alarido. Em presença de um dos prisioneiros, untavam-na com uma substância embranquecida, semelhante a cal, que se deixava secar suspendendo a corda a duas forquilhas, fincadas de antemão em terra. Certo indivíduo especialmente adestrado, segundo cardim (ou, no dizer de thevet,(1) _(n.a) os mais velhos da tribo), fazia nela dois nós bem complicados, "por dentro dos quais com força corre uma das pontas de maneira que lhes fica bem no meio um laço; estes nós são galantes e artificiosos, que poucos se acham que os saibam fazer, porque têm algumas dez voltas e as cinco vão por cima das outras cinco, como se um atravessasse os dedos da mão direita por cima dos da esquerda".(2) _(n.a) (j)_(n.a) no momento preciso em que os nós eram acabados, os assistentes batiam palmas aos gritos de alegria. A *musarana* era posta em

(p.245)

Um vaso e levada para a cabana da pessoa a quem pertencia o prisioneiro.

A acreditar em cardim, o primeiro dia não era caracterizado por nenhuma outra cerimônia, além das que já foram descritas. Mas thevet,(1) _(n.a) em seu manuscrito inédito, dá notícias de um conjunto de ritos e preparativos, que seriam realizados imediatamente após a consagração da *musarana* e, como afirma ter sido testemunha ocular dos fatos relatados, seu depoimento é precioso e não pode ser negligenciado, mesmo na hipótese de nem sempre concordar com as outras fontes.

Na própria manhã, em que a *musarana* era pintada, os selvagens faziam sair os prisioneiros das ocas onde, até então, tinham sido "cuidadosamente guardados",

conduzindo-os a uma cabana situada ao sul da aldeia. Estes levavam consigo as suas redes, que logo suspendiam na choça, sendo-lhes, então, raspada a parte dianteira da cabeça. Depois os índios pintavam-lhes o rosto e o corpo com jenipapo. A maior parte das mulheres do lugar, jovens ou velhas, convidadas pelos guerreiros, das quais dependiam os prisioneiros, vinham também à mesma cabana pintar-se igualmente de preto. Isso feito, os prisioneiros voltavam para as suas casas, retornando, à noite, à oca acima referida, onde os aguardavam certo número de velhas, que, pela manhã, tinham sido enegrecidas como as demais. Essas velhas deitavam-se nas redes, que tinham armado em redor das dos prisioneiros, entoando, nessa ocasião, canções. As canções, que duravam toda a noite, exprimiam o desdém dos tupinambás pelos cativos e pela gente de sua tribo, que jamais fora capaz de matar "algum dos amigos" daqueles. Anunciavam, ainda, a
(p.246)
Sorte que lhes aguardava e a vingança que se propunham tirar deles. Tal é, de certo modo, o sentido geral dos cânticos interpretados e traduzidos por thevet.

Ao pé da rede de cada prisioneiro era cravado um poste, de perto de setenta centímetros e da grossura de uma coxa, onde se pendurava um casquete de cera, confeccionado durante o dia e no qual os índios enfiavam lindas penas.

Entre os indivíduos destinados ao morticínio, havia um (diz o referido viajante), que dormia com uma jovem de quinze anos, cedida ao prisioneiro naquela noite, embora fosse ele já unido a outra mulher. A mulher dormia, como de costume, sob a rede do marido.

Enquanto se procedia à *toillete* dos prisioneiros e das mulheres, os homens, que deviam tomar parte ativa no sacrifício, reuniam-se na cabana especialmente construída para tal fim, traçando na própria pele, com tinta de jenipapo, desenhos de todas as espécies. Depois do que se untavam de resina, colavam no corpo plumas vermelhas e no rosto pó de cascas de ovos verdes. Na cabeça, pregavam-se, com cera, penas e eram as pernas pintadas de vermelho. Algumas mulheres ornavam-se do mesmo modo, embora não pusessem adornos nos cabelos. No decurso da noite, a população restante, que não estava em companhia dos prisioneiros, dançava sem cessar, percorrendo todas as choças, até mesmo as casas onde repousavam as futuras vítimas. Observe-se, em conclusão, que as cerimônias descritas por thevet tinham lugar dois dias antes da execução.

O segundo dia - todo o mundo ia bater os campos a fim de colher bambus da altura de uma lança. À noite, os bambus eram plantados no meio do pátio, com as extremidades apoiadas umas nas outras. Obtinha-se,

(p.247)

Assim, uma espécie de cabana cônica, à qual se ateava fogo. Homens e mulheres dançavam, então, em torno da fogueira, carregando maços de flechas ao ombro.(1) (n.a)

o prisioneiro, colocado a certa distância dos dançarinos, atirava-lhes com tudo o que se encontrava ao seu alcance.

O terceiro dia - a população reunia-se no pátio da aldeia, levando uma gaita à mão. Homens e mulheres punham-se, então, a executar danças, ao som desses instrumentos, batendo todos no chão, ora com um pé, ora com outro, segundo determinado ritmo. Nessa ocasião, os silvícolas não entoavam nenhuma canção.

O quarto dia - ao amanhecer, era o prisioneiro conduzido às margens do rio, onde se banhava. De acordo com thevet,(2) (n.a) essa derradeira limpeza teria lugar entre as choças situadas ao norte e a oeste da aldeia; consistia em fazer a "barba" (?) Do prisioneiro e tirar-lhe os pelos restantes do corpo. De volta, era o mesmo subitamente assaltado por outro índio, que se esforçava por maltratá-lo, enquanto os demais amarravam-no com a *musarana*. O cativo, então, porfiava em demonstrar sua força e coragem, resistindo tanto

(p.248)

Em presença do prisioneiro e dos aparentes ou amigos, o novo nome por ele escolhido. Nesse particular, thevet encontra-se em contradição com todas as demais fontes, que acordam em situar a cerimônia da renominação após o massacre ritual, - único momento em que o mesmo teria significação plausível.

Exceto as manifestações rememorativas da condição do prisioneiro, os escravos eram tratados com doçura e tinham seus donos na qualidade de pais. Estes eram-lhes, igualmente, muito afeiçoados. Ao introduzir-se o costume de vender aos europeus os prisioneiros de guerra, os seus antigos donos ficavam pesarosos por vê-los sofrer

brutalidades. Desse modo, quando fugiam, os escravos estavam certos de encontrar refúgio entre os seus primitivos senhores, que os escondiam na mata, enviando-lhes os próprios filhos para viver em sua companhia e velar pelo seu sustento.

Yves d'évreux(1) (n.a) cita o caso de um escravo, que seus donos visitavam frequentemente, tão grande era a afeição que lhe devotavam. O escravo havia sido capturado ainda criança. Sua mãe fora devorada e aguardava-o a mesma sorte; mas a certeza da morte não alterava em nada o amor, que o escravo sentia por seus pais adotivos.

A mulher, concedida ao escravo, devia responder por ele. Incumbia-lhe a tarefa de vigiá-lo e fazê-lo engordar. Contam alguns autores que, em certos casos, essas índias ajudavam seus maridos a fugir e até não hesitavam em partir em sua companhia. Se, porém, os fugitivos eram recapturados, a responsável era batida e, até, algumas vezes, devorada; quanto ao escravo, deixava ele de pertencer ao seu antigo dono,

(p.249)

Tornando-se bem comum de toda a tribo. Sua execução não devia mais ser protelada. A volta do fugitivo suscitava manifestações idênticas às que tinham havido por ocasião da entrada triunfal da expedição. As velhas mulheres agrupavam-se à sua frente, batendo na boca com a palma das mãos e exclamando a um sinal determinado: "nós o comeremos; ele pertence-nos".

Nenhum escravo podia escapar ao sacrifício ritual a que era destinado. Se caía doente e seu estado era desesperador, os indígenas levavam-no para a mata e partiam-lhe o crânio (cujo cérebro se espalhava por terra), deixando o cadáver insepulto. Se o mesmo sucumbia instantaneamente, o corpo era jogado ao chão e arrastado, pelos pés, até a mata. Ali, abandonavam-no às aves. Ainda nesse caso, os índios não esqueciam de quebrar-lhe a cabeça. Todavia, poupavam-se os indivíduos que vinham, voluntariamente, refugiar-se na tribo inimiga. Em tal caso, estes só eram submetidos à lei comum se tombavam doentes.

A condição das mulheres cativas não diferia da dos homens. Tornavam-se, em geral, esposas dos seus captores; se, entretanto, eram rejeitadas, estavam livres de manter relações sexuais com qualquer outra pessoa, salvo aquelas interditadas pelo dono. Nenhum indígena podia recusar esse direito à mulher cativa, sem o que a esta cabia

censurar ao dono o fato de ele não a ter querido para esposa. A acreditar em gandavo,(1) _(n.a) toda mulher inimiga, que se tornava esposa de algum chefe, escapava à execução; mas, após a morte dela, os selvagens abriam-lhe o crânio.
(p. 240)
As mulheres tinham, geralmente, liberdade de movimento; sua sorte diferia da dos homens por isso que a duração do cativeiro era, entre elas, muito mais curta.

Os filhos, havidos do conúbio com o prisioneiro, eram considerados inimigos e destinados a morrer debaixo dos mesmos ritos usados na matança dos guerreiros apanhados nos combates. Recebiam o nome de *cunhambira*, filho do inimigo"(1) _(n.a) (e)_(n.a) afirmam alguns autores que sua execução seguia de perto ao nascimento deles; a maior parte, entretanto, está de acordo em declarar que, em quase todos os casos, a mãe podia conservá-lo durante alguns anos. Eram, então, criados como filhos da tribo até a idade da execução. E, nesse momento, os índios enviavam-no a seu tio maternal, ou, na falta deste, ao mais próximo parente da mãe, do lado paternal, o qual devia demonstrar muito prazer com essa honra e testemunhar reconhecimento por ela. A execução da criança, que seguia ritos idênticos aos do adulto, realizava-se em presença do pai, que também era morto no mesmo dia. A mãe era a primeira a consumir a carne da vítima. Algumas índias tupis procuravam, todavia, proteger seus filhos, fazendo que os mesmos fossem adotados definitivamente pela tribo. Outras praticavam o aborto. De acordo com alfonse de saintonge,(2) _(n.a) eram poupadas as meninas consideradas portadoras da mesma natureza materna.

Cerimônias preliminares à execução do prisioneiro

a duração do cativeiro variava muito. Os velhos eram mortos quase sempre após o retorno da expedição; os jovens, ao contrário, conservavam-se prisioneiros
(p.241)
Durante vários meses e até vários anos. A crer em thevet,(1) _(n.a) a duração do seu cativeiro podia atingir a quinze ou a vinte anos.

Quando o *carbé*(f),_(n.a) isto é, o conselho dos principais guerreiros, fixava a data da execução, mensageiros eram enviados a todas as aldeias circunvizinhas e aliadas, convidando-as a tomar parte no festim. A convocação dos parentes e amigos exigia

bastante tempo; devia, efetivamente, observar e aguardar a chegada de tribos, que estacionavam em um raio de trinta a quarenta léguas.

Logo que o sacrifício ritual do prisioneiro era anunciado, todo o mundo se entregava ativamente aos preparativos iniciais da cerimônia. Os homens trançavam a corda chamada *musarana*(g), (n.a) destinada a prender o prisioneiro, cuja fabricação era confiada aos caciques, a qual consistia num verdadeiro objeto de culto e respeito religioso. Não era torcida (explica-o cardim), mas entrançada, processo que importava em enorme trabalho. Acrescenta esse mesmo autor que um ano mal chegava para a sua fabricação e só alguns chefes possuíam tais cordas. Staden, ao contrário, afirma que, em cada execução, era entrançada uma nova corda: o referido autor julgava esse objeto tão importante que deixou um desenho dele em seu livro. No manuscrito de thevet, o comprimento da *musarana* é avaliado em trinta braças.(2) (n.a)

cabia provavelmente aos homens o encargo de preparar a clava, com a qual era golpeada a vítima. Como essa arma representava papel de primeira ordem nas cerimônias preliminares da execução, convém dar

(242)

A sua descrição. O tacape tinha uma cabeça mais ou menos arredondada, quase elipsoide. O punho, do comprimento de sete a oito palmos, possuía, nas proximidades da cabeça, a largura de quatro polegadas; daí se estreitava progressivamente até a sua extremidade inferior, ornada com um mosaico de palha. O punho era ainda enriquecido por uma guarnição, que os tupinambás chamavam "*aterabébe*, feita de várias espécies de plumagens entrelaçadas e lindamente tecidas"(1) (n.a) (h) (n.a) atribuía-se especial importância aos cordéis e pompões, que ornavam o cabo dessa *macaná*, os quais só eram atados à arma na véspera da execução.(2) (n.a)

as mulheres encarregavam-se da fabricação de numerosos vasos de formas e dimensões diversas, que decoravam com cuidado todo especial. Determinados potes serviam para guardar as bebidas fermentadas; outros a tinta com a qual o prisioneiro devia ser pintado. Certas moças estavam encarregadas de preparar a cauim.

No decurso dos preparativos, o prisioneiro vivia como se nada fosse com ele. Claude d'abbeville(3) (n.a) assegura, que, um ou dois meses antes da execução, "os índios o

prendiam e amarravam, como faz o carrasco, após a sentença de morte, ao malfeitor rebelde, embora, assim enlaçado, tivesse ele licença, durante todo esse tempo, de dar ou bater nas galinhas, patos e outros animais, ou furtá-los, ou, ainda, fazer coisas muito piores; tudo com o sentido de vingar sua morte, sem

(p.243)

que ninguem disso o impedisse". Cardim[1] teve ocasião de observar esse curioso costume, que atribue à necessidade: o escravo, não recebendo nenhum alimento de seu dono, via-se na contingencia de procurá-lo a viva força.

Fig. 4 — *Indios tupinambás celebrando uma bebedeira geral, à chegada dos hospedes convidados a assistirem à execução do prisioneiro (segundo Staden).*

---

1 P. 182.

Durante todo o tempo da preparação do cauim, as mulheres, duas ou três vezes seguidas, conduziam o prisioneiro ao pátio da aldeia e executavam danças em redor dele. E, no dia prefixado, chegavam as tribos convidadas, inclusive as mulheres e crianças, e, bailando, entravam na aldeia, cujo chefe, adiantando-se ao seu encontro, dava-lhes as boas vindas nos seguintes termos: "viestes ajudar-nos a devorar o inimigo". Os recém-chegados, nesse momento, tomavam parte em uma bebedeira preliminar e só então se dava início às cerimônias predecessoras do grande repasto antropofágico.

O primeiro dia - a corda, com a qual a vítima ia ser amarrada, era conduzida ao pátio da aldeia em meio de tumultuoso alarido. Em presença de um dos prisioneiros, untavam-na com uma substância embranquecida, semelhante a cal, que se deixava secar suspendendo a corda a duas forquilhas, fincadas de antemão em terra. Certo indivíduo especialmente adestrado, segundo cardim (ou, no dizer de thevet,(1) (n.a) os mais velhos da tribo), fazia nela dois nós bem complicados, "por dentro dos quais com força corre uma das pontas de maneira que lhes fica bem no meio um laço; estes nós são galantes e artificiosos, que poucos se acham que os saibam fazer, porque têm algumas dez voltas e as cinco vão por cima das outras cinco, como se um atravessasse os dedos da mão direita por cima dos da esquerda".(2) (n.a) (j) (n.a) no momento preciso em que os nós eram acabados, os assistentes batiam palmas aos gritos de alegria. A *musarana* era posta em

(p.245)

Um vaso e levada para a cabana da pessoa a quem pertencia o prisioneiro.

A acreditar em cardim, o primeiro dia não era caracterizado por nenhuma outra cerimônia, além das que já foram descritas. Mas thevet,(1) (n.a) em seu manuscrito inédito, dá notícias de um conjunto de ritos e preparativos, que seriam realizados imediatamente após a consagração da *musarana* e, como afirma ter sido testemunha ocular dos fatos relatados, seu depoimento é precioso e não pode ser negligenciado, mesmo na hipótese de nem sempre concordar com as outras fontes.

Na própria manhã, em que a *musarana* era pintada, os selvagens faziam sair os prisioneiros das ocas onde, até então, tinham sido "cuidadosamente guardados", conduzindo-os a uma cabana situada ao sul da aldeia. Estes levavam consigo as suas redes, que logo suspendiam na choça, sendo-lhes, então, raspada a parte dianteira da cabeça. Depois os índios pintavam-lhes o rosto e o corpo com jenipapo. A maior parte

das mulheres do lugar, jovens ou velhas, convidadas pelos guerreiros, das quais dependiam os prisioneiros, vinham também à mesma cabana pintar-se igualmente de preto. Isso feito, os prisioneiros voltavam para as suas casas, retornando, à noite, à oca acima referida, onde os aguardavam certo número de velhas, que, pela manhã, tinham sido enegrecidas como as demais. Essas velhas deitavam-se nas redes, que tinham armado em redor das dos prisioneiros, entoando, nessa ocasião, canções. As canções, que duravam toda a noite, exprimiam o desdém dos tupinambás pelos cativos e pela gente de sua tribo, que jamais fora capaz de matar "algum dos amigos" daqueles. Anunciavam, ainda, a
(p.246)
Sorte que lhes aguardava e a vingança que se propunham tirar deles. Tal é, de certo modo, o sentido geral dos cânticos interpretados e traduzidos por thevet.

Ao pé da rede de cada prisioneiro era cravado um poste, de perto de setenta centímetros e da grossura de uma coxa, onde se pendurava um casquete de cera, confeccionado durante o dia e no qual os índios enfiavam lindas penas.

Entre os indivíduos destinados ao morticínio, havia um (diz o referido viajante), que dormia com uma jovem de quinze anos, cedida ao prisioneiro naquela noite, embora fosse ele já unido a outra mulher. A mulher dormia, como de costume, sob a rede do marido.

Enquanto se procedia à *toillete* dos prisioneiros e das mulheres, os homens, que deviam tomar parte ativa no sacrifício, reuniam-se na cabana especialmente construída para tal fim, traçando na própria pele, com tinta de jenipapo, desenhos de todas as espécies. Depois do que se untavam de resina, colavam no corpo plumas vermelhas e no rosto pó de cascas de ovos verdes. Na cabeça, pregavam-se, com cera, penas e eram as pernas pintadas de vermelho. Algumas mulheres ornavam-se do mesmo modo, embora não pusessem adornos nos cabelos. No decurso da noite, a população restante, que não estava em companhia dos prisioneiros, dançava sem cessar, percorrendo todas as choças, até mesmo as casas onde repousavam as futuras vítimas. Observe-se, em conclusão, que as cerimônias descritas por thevet tinham lugar dois dias antes da execução.

O segundo dia - todo o mundo ia bater os campos a fim de colher bambus da altura de

uma lança. À noite, os bambus eram plantados no meio do pátio, com as extremidades apoiadas umas nas outras. Obtinha-se,

(p.247)

Assim, uma espécie de cabana cônica, à qual se ateava fogo. Homens e mulheres dançavam, então, em torno da fogueira, carregando maços de flechas ao ombro.(1) _(n.a)

o prisioneiro, colocado a certa distância dos dançarinos, atirava-lhes com tudo o que se encontrava ao seu alcance.

O terceiro dia - a população reunia-se no pátio da aldeia, levando uma gaita à mão. Homens e mulheres punham-se, então, a executar danças, ao som desses instrumentos, batendo todos no chão, ora com um pé, ora com outro, segundo determinado ritmo. Nessa ocasião, os silvícolas não entoavam nenhuma canção.

O quarto dia - ao amanhecer, era o prisioneiro conduzido às margens do rio, onde se banhava. De acordo com thevet,(2) _(n.a) essa derradeira limpeza teria lugar entre as choças situadas ao norte e a oeste da aldeia; consistia em fazer a "barba" (?) Do prisioneiro e tirar-lhe os pelos restantes do corpo. De volta, era o mesmo subitamente assaltado por outro índio, que se esforçava por maltratá-lo, enquanto os demais amarravam-no com a *musarana*. O cativo, então, porfiava em demonstrar sua força e coragem, resistindo tanto

(p.248)

Quanto possível ao agressor, que era tido como valoroso se conseguia paralisar os movimentos do adversário sem o auxílio dos companheiros. Se, porém, o agressor via-se constrangido a abandonar a partida, outro selvagem retomava o seu lugar e reiniciava a luta.

Quando a peleja se arriscava, algumas vezes, a prolongar-se, os tupinambás prendiam, por precaução, as pernas do prisioneiro. Claude d'abbeville(1) _(n.a) descreve esse episódio diferentemente: "libertam o prisioneiro um ou dois dias antes da matança (é verdade que por pouco tempo), tirando-lhe os ferros e dizendo-lhe - *ecoäin*, salva-te.(k) _(n.a) o infeliz principia logo a correr, como se desejasse salvar-se. Mas os índios correm-lhe atrás, como cães em perseguição ao veado. E, em poucos instantes, o desgraçado está de novo preso: à semelhança daquele que o prendeu em combate, o índio,

a quem, por ser o mais corredor da companhia, cabe pôr-lhe novamente a mão à garganta e agarrá-lo, é considerado um dos mais valentes, adquirindo, com essa proeza, mais um título de honra, - título que conserva durante toda a vida. Tais ações são reputadas heroicas, bem como o encargo de matar o prisioneiro.

Uma terceira versão dessa prática ritual é fornecida pelo manuscrito inédito de thevet:(2) _(n.a) os índios, pintados conforme já se explicou e conduzindo nos rins rodelas de penas de avestruz, colocavam-se em duas fileiras, diante das choças, deixando entre si um intervalo de vinte passos. Então o prisioneiro, libertado antecipadamente de todos os seus entraves, devia correr

(p.249)

Rapidamente nessa pista, até o momento em que era sustado por um indivíduo especialmente designado para tal fim. Nesse exato instante, todos os homens do grupo precipitavam-se sobre o prisioneiro, arrastando-o até o pátio da aldeia e, quando o mesmo era subjugado, chegavam as moças, correndo, com a corda esbranquiçada, que traziam no vaso recentemente pintado. A corda, era, então, enrolada no pescoço da vítima e mantida no lugar graças a um nó simples, feito entre outros ali já existentes. E, enquanto os homens prendiam o prisioneiro, as ditas moças, sob a direção de uma velha, entoavam cantigas referentes às cenas, que se passavam no momento. Em seguida, faziam-se duas rodas nas extremidades da corda, que os índios punham nos braços da mulher encarregada de acompanhar o prisioneiro. Esta era ajudada por seus companheiros, se a corda se tornava muito pesada.

Chegava a vez, então, de as moças cantarem: "somos as que torcem o pescoço do passaro" ou "não escaparias, voando, mesmo que fosses papagaio" (est. V, fig. A). (l) _(n.a)

os indígenas, entre os quais conviveu thevet,(1) _(n.a) procediam diferentemente: as extremidades da corda eram seguras por dois homens, que acompanhavam o prisioneiro a todas as partes. Davam ao cativo jenipapos, dos quais o mesmo se servia à maneira de projéteis contra todas as pessoas a seu alcance. Algumas vezes, entregava-se ao prisioneiro um arco, com flechas de pontas rombudas, com o qual ele não perdia tempo em atirar nos circunstantes. Seguia-o a esposa, para aprovisioná-lo com a munição, ou apanhar as flechas lançadas pela futura vítima.

(p.250)

Quando essas cerimônias já se prolongavam bastante, reconduzia-se o prisioneiro à cabana, onde estava a sua rede e o seu sombreiro encerado. Como já se viu, a cabana em questão ficava ao sul e não a oeste (como o diz, por engano, thevet(1). _(n.a) chegavam, pouco depois, algumas das mulheres, para cobrir-se de plumas, entre as quais as de avestruz, que traziam, em rodelas, nos rins e, assim equipados, saíam, aos grupos, de quatro em quatro, batendo na boca com as mãos e desfilando à frente do prisioneiro. Essas mulheres, no pátio da aldeia, portavam-se como se estivessem em combate, findo o que retornavam à cabana, passando novamente, de quatro em quatro, diante da vítima. Tais cenas eram repetidas várias vezes.

Por volta das cinco horas da tarde, vinham as índias buscar a vítima e reconduzi-la à choça provisória, levantada na praça central. Essa mudança fazia-se ao som dos manacás.

Em certo momento do dia, - não se sabe quando, - os selvagens transportavam para a choça do morto o tacape do sacrifício, assim como os dois potes, nos quais tinham sido guardadas as plumas, os fios de algodão e a resina destinada decoração. A arma era levada em um vaso novo. Tudo isso se fazia na presença do prisioneiro.

O tacape não podia ser utilizado sem, de qualquer modo, passar antecipadamente por uma forma de consagração e, para tal fim, os índios preparavam-no, por assim dizer, como se fora a própria vítima.(2) _(n.a) essa arma era, de fato, recoberta de uma camada de mel ou

(p.251)

resina e pulverizada com pedacinhos de conchas e fragmentos de ovos verdes de macucara (*Tetrao major*, Linn.) (a que os indios atribuiam poder magico). O

Fig. 5 — *O tacape, com o qual o prisioneiro deveria ser executado, era suspenso no tecto da choça. Homens e mulheres dansavam em redor desse instrumento afim de* adormecê-lo (*segundo Staden*).

revestimento deveria conferir-lhe especial virtude, pois, antes da partida para a guerra, os tupinambás jamais esqueciam de espalhar sobre o tacape um pouco do pó sagrado.[1]

1 Claude d'Abbeville, fol. 137.

Quando se tratava de matar o prisioneiro, uma das mulheres, famosa por sua habilidade na decoração dos potes, traçava na camada viscosa, que recobria a macaná, algumas figuras de significação provavelmente particular. Enquanto essa mulher preparava assim o tacape, as demais cantavam ininterruptamente e, terminando o trabalho, secavam a pintura, deitando o instrumento, por algum tempo, na vasilha onde o tinham trazido, depois do que era o mesmo suspenso ao teto da choça, da qual antecipadamente mandavam-se sair os ocupantes (est. V, fig. B).

Um grupo de mulheres montava guarda, durante a noite inteira, cantando e dançando em redor do tacape. As canções, ouvidas nesse momento, eram de um sentido profundamente triste, ainda mais acentuado pelos sons surdos do tambor no qual os índios tocavam uma espécie de dobrado. Toda essa música tinha por objetivo adormecer a maça (fig. 5). Em seguida, os decoradores do tacape procediam à *toilette* do prisioneiro, untando-o inteiramente de mel ou resina, em que eram colocadas plumas cortadas em pedacinhos. Alem disso, polvilhavam-no com cascas de ovos de macucara, sendo todo o corpo pintado de negro (à exceção dos pés que eram pintados de urucu). Enquanto parte das mulheres adornavam a futura vítima, as restantes cantavam sem cessar.

Após o pôr do sol, os selvagens, reunidos na aldeia, apressavam-se a celebrar o acontecimento com um grande cauim. Antes do início da beberagem, trazia-se o prisioneiro para o meio da assembleia, onde o mesmo dançava ao som do maracá; mas é de crer, todavia, que nem todos os prisioneiros executassem o bailado de bom grado, pois, dentre os cativos, cuja
(p.253)

Execução é relatada por thevet,(1) (n.a) só um, o mais velho, consentiu em dançar, seguido logo pelos assistentes, homens e mulheres; o nome desse bailado era "a dança das corças"; a dança, aliás, foi interrompida pelos demais prisioneiros, que fizeram chover nos dançarinos uma verdadeira saraivada de projéteis. Em seguida à tal manifestação de hostilidade, o prisioneiro era conduzido à cabana provisória, adrede construída, na qual os índios o prendiam às ramagens, que thevet(2) (n.a) qualificava de pequeninas árvores. A partir desse momento, não podia ele penetrar em nenhuma oca, nem servir-se de nenhum alimento, a não ser de certa fruta, cujo gosto lembrava o da noz e à qual se atribuía a propriedade de impedir o excesso de efusão do sangue. Durante a noite, a vítima ficava

sob vigilância, estendida em sua rede, com a cabeça presa na *musarana*, cujos "laços correntes e nós sutilmente feitos" o mantinham imobilizado. As mulheres, que o estavam velando em casa, seguravam as extremidades da corda.

Para demonstrar seu desdém pela morte, o infeliz gemia essa lamúria, do qual thevet(3) _(n.a) conservou aproximadamente o texto: "nossos amigos, os maracajás, são homens de prol, fortes e poderosos guerreiros, tendo prendido e devorado varios de vossos parentes, nossos inimigos. E varios parentes também dos que me têm em poder e me destinam à morte. Mas, cedo eles me vingarão e vos hão de devorar quando bem quiserem. E o mesmo sucederá aos vossos filhos. Quanto a mim, já matei muitos amigos desse maligno *aignan*, que me fez prisioneiro. Sou forte e poderoso. Fui eu
(p.254)
Quem, inúmeras vezes, pus a correr a vós outros, poltrões, que não entendeis nada em matéria de guerra".

Os convidados e anfitriões passavam o resto da noite a beber, a gritar e a cantar, em uma palavra no tumulto peculiar às festas do cauim. Recordavam os guerreiros, todos a um só tempo, os altos feitos por eles realizados, exaltando-se a lembrança das suas proezas. Numerosos autores dignos de fé asseguram que o prisioneiro tomava parte na orgia, bebendo, dançando e cantando como os demais, sem nenhuma preocupação pela sorte (aliás, invejada), pois se considerava excelsa honra "morrer à maneira dos maiorais, entre danças e bebidas, vingando-se, antes de ser morto, pelos que o iam devorar".(1) _(n.a)

o quinto dia - se já não restava mais cauim, tinha lugar, então, o massacre. Geralmente assim acontecia.
(p.255)
Logo ao alvorecer do dia, levantavam-se as mulheres, dirigindo-se à choça onde se achava suspenso o tacape. Lá chegando, cantavam em redor dela e, em seguida, iam acordar o prisioneiro e destruir a choça provisória, que haviam construído. Umas sete ou oito velhas mulheres vinham receber o prisioneiro, à saída da cabana, conduzindo-o à praça da execução, situada geralmente no centro da aldeia, junto às ocas.(1) _(n.a) e conta thevet,(2) _(n.a) em seu manuscrito, que, entre a escolta do prisioneiro, alguns seguravam os ramos onde repousara a *musarana*, enquanto outros avançavam, tocando, cantando e

dançando. O sexo das pessoas componentes desse cortejo infelizmente não é indicado. Chegados ao sítio reservado ao sacrifício, os índios retiravam a corda dos ramos, onde estivera fixa, estendendo-a no solo e retirando-a do pescoço da vítima para amarrá-la, solidamente, em torno da sua cintura. A mulher do cativo aproximava-se, então, do mesmo, fazendo-lhe algumas carícias e, logo em seguida, afastava-se dele em lágrimas.

Narrando os acontecimentos que se produziam no dia antecedente, referi-me à vingança, que o prisioneiro era levado a tirar dos seus carrascos, lançando-lhes em cima todas as espécies de projéteis. Os viajantes, que trataram da antropofagia ritual dos tupinambás, são unânimes em colocar essa cerimônia alguns instantes antes do ato final do drama. Se não
(p.256)
Hesito em colocá-la na véspera da execução, faço-o em consideração a thevet, que, por sua precisão, merece ser acompanhado quase literalmente. É bem possível que os ritos, notadamente a sua ordem de desenvolvimento, apresentassem algumas variantes da tribo a tribo. Seja como for, entre os tupis do rio de janeiro assim como entre os da bahia, punham-se diante do prisioneiro frutas extremamente endurecidas (da grossura de maçãs), pedras e cacos, convidando-o os índios a "tirar vingança de sua morte". Este não se fazia rogar e logo a munição caía, como granizo, por sobre os assistentes. Mulheres redemoinhavam em torno do prisioneiro, ameaçando devorá-lo e exortando-o a contemplar, pela última vez, a luz do dia. O desgraçado denotava, em sua "vingança", um tal frenesi que, quando já não lhe restava mais nada, atirava nos adversários ramos de palha e punhados de terra. Como os que tinham o encargo de segurar a corda e manter o prisioneiro preso eram os mais expostos a seus golpes, os índios autorizavam-nos a cobrir-se com escudos.

Em breve surgia no pátio sete ou oito velhas mulheres, pintadas de preto e vermelho, trazendo ao pescoço colares de dentes humanos. Avançavam dançando, cantando e tamborilando em vasilhas, que as mesmas acabavam de pintar e nas quais se apressavam a recolher o sangue e as entranhas do morto. Incumbia-lhes levar aos moradores de cada oca a parte pertencente a cada um. Em seguida, acendia-se fogo, a dois passos do prisioneiro, de modo a permitir que este o visse. Isso feito, uma velha mulher chegava a correr, tendo à mão o tacape, que ela tinha o cuidado de transportar com o punho dirigido para cima. A espada

(p.257)

Era tomada por um guerreiro, que se destacava da turba, o qual a mostrava ao prisioneiro.(1) _(n.a)

durante todo esse tempo, o executor permanecia encerrado na cabana, paramentado dos mais belos ornatos em moda entre os tupinambás. À cabeça levava o sombreiro de plumas e, ao redor da fronte, o diadema rubro, "cor da guerra". Ao peito, cruzavam-se colares de conchas, ou ainda de plumas. De plumas eram também os braceletes, ou ligas, que lhe recobriam os braços e as partes. Dos rins pendia uma enorme rodela de plumas de avestruz e, nas espáduas, tinha um manto de penas de íbis vermelha. Estava o rosto pintado de rubro e o corpo embranquecido de cinza. Parentes e amigos vinham, então, procurá-lo e, escoltando-o, cantavam, soavam os tambores e tocavam flautas ou trombetas. Nessa ocasião, proclamavam-no bem-aventurado, pois chegara "a ganhar tamanha honra, como é vingar a morte de seus antepassados e de seus irmãos e parentes".(2) _(n.a) todos os que tinham tomado parte no cortejo eram preliminarmente besuntados com uma substância esbranquiçada.

(p.258)

Avançava então o carrasco, rodeando o pátio, ao mesmo tempo que dançava, contorcia-se e rolava terrivelmente os olhos. Com as mãos, imitava o falcão no ato de abater-se sobre a presa. Finalmente, parava em frente à sua vítima e, nesse instante, recebia o tacape das mãos do guerreiro, que até então o mantinha. Um dos velhos, reputado por sua bravura, - geralmente algum morubixaba - retomava a espada, que passava e repassava entre as pernas e os braços, de cada vez em diferente sentido. Em seguida, empunhando a *macaná* com ambas as mãos, visava aos olhos do prisioneiro e fazia-o sibilar por cima da cabeça deste. Por fim, era a espada restituída ao carrasco, que se dirigia ao prisioneiro no seguinte tom: "não pertences à nação... (tal ou qual), nossa inimiga? Não mataste e devoraste, tu mesmo, aos nossos parentes e amigos?" ao que o prisioneiro, mais altivo que nunca, respondia: "*pa, che tan tan, aiouca atoupavé*. (o) _(n.a) sim, sou muito valente e realmente matei e devorei muitos... Não estou a fingir, pois, com efeito, assaltei e venci vossa gente, devorando muitos." o executor, então, replicava: "agora estás em nosso poder; serás logo morto por mim e moqueado e devorado por todos"... "pois bem" (tornava a responder o prisioneiro) "vingar-me-ão meus parentes."

manifestava, então, a vítima profundamente a satisfação por sua morte, felicitando-se a

si próprio por essa ventura.(1) _(n.a) "só há uma coisa capaz de afligi-lo, sobretudo em se tratando de algum guerreiro de fama: o fato de o seu algoz porventura não ter estado ainda na guerra e não ser, como ele próprio, um *kerembaue tetanätou*, isto é, como dizem, um grande e valente
(p.259)

Guerreiro. Nesse caso, fica o prisioneiro desesperado, julgando isso afrontoso aos seus brios e considerando o caso a maior desonra que lhe possa acontecer. Mas, se o encarregado de matá-lo é algum *kerembaue,* ou algum *tetanätou* ou *tauäyue*, então não se importa de morrer e encara a morte como honra máxima".(1) _(n.a) (p) _(n.a) acontecia, efetivamente (como já o disse atrás), ser o prisioneiro executado pelo filho do guerreiro, que o havia capturado. Para facilitar a tarefa do jovem noviço, ligavam-se as mãos da vítima, que o carrasco exortava, por sua vez, a resistir corajosamente a fim de não se propalar ser o mesmo homem fraco e afeminado. E lembrava-lhe "que dos valentes he morrerem daquela maneira, em mãos de seus inimigos, e nam em suas redes como mulheres fracas, que nam foram nascidas pera com suas mortes ganharem semelhantes honras."(2) _(n.a) (q) _(n.a)

após essa troca de palavras, o carrasco brandia o tacape e procurava assestar o golpe na nuca da vítima, que, por sua vez, empreendia todos os esforços no sentido de evitar a arma e, sendo possível, dela amparar-se, - luta desigual, com possibilidade de prolongar-se durante várias horas. Algumas vezes, por bravata, entregava-se ao prisioneiro uma macaná, para que lhe fosse permitido defender-se com eficácia. Acontecia, de fato, o prisioneiro apoderar-se da clava do executor, mas, logo, acorriam os companheiros em seu socorro e retomavam a arma. Aliás, os homens, que mantinham as extremidades da corda em redor de sua cintura, puxavam-na tanto quanto possível com o fim de impedir os movimentos do prisioneiro. E, no exato momento de o tacape do matador abater-se na nuca
(p.260)
Da vítima, soltavam os assistentes grandes clamores, fazendo zunir e estalar as cordas dos arcos. Observava-se, então, no momento da queda, a posição do corpo do executado: se este tombava de bruços, não havia prognósticos a tirar (faziam-se apenas algumas cerimônias especiais); se, porem, caía de costas, era o fato augúrio da próxima morte de seu inimigo (est. Vi, fig. A).

Algumas vezes, o matador começava por assestar golpes nos flancos da vítima, de modo a derrubá-la; se o prisioneiro ainda se podia manter de pé, os índios procuravam erguê-lo. E o jogo prosseguia até a exaustação do prisioneiro. Antes do golpe final, o vencedor passava, duas vezes, por diante do prisioneiro.(1) (n.a)

mal o mísero era massacrado, velhas mulheres precipitavam-se para recolher-lhe, em uma cuia, o sangue e os miolos; o sangue era então bebido ainda quente. A mulher dada ao prisioneiro, nessa ocasião, aproximava-se do morto e vertia algumas lágrimas. O choro era puramente ritual, pois, em breve já a mulher não demonstrava nenhum pesar e era até a primeira a saborear a carne do esposo.(2) (n.a) o cadáver era então assado e, como se faz com os porcos, escaldado a ponto de permitir a raspagem do couro. Em seguida, introduzia-se no ânus um bastão destinado a impedir a excreção. Em primeiro lugar eram cortados os quatro membros, que as velhas levavam até as cabanas aos uivos de alegria; depois, fazia-se uma incisão no estômago
(p.261)

tomago e convidavam-se as crianças a vir devorar os intestinos. Afinal, procedia-se ao retalhamento, pelo dorso, do tronco (*Est. VI, fig. B*).

Fig. 6 — A cabeça do prisioneiro era cozinhada em um pote e as mãos assadas em espetos (segundo Staden).

Os quartos eram assados ao moquem e os cuidados culinarios entregues às velhas mulheres, que manifestavam o seu prazer por uma agitação frenetica; es-

Sobretudo, conforme observa claude d'abbevile,(1) (n.a) "se pudessem embriagar-se de carne humana de bom grado o fariam." até a gordura, que escorria pelos varais do moquém, lambiam as velhas, exclamando repetidamente, com júbilo, *ygatou*, "é bom". (r) (n.a) algumas mesmo chegavam ao ponto de lambuzar o rosto, a boca e as mãos com as banhas do morto, bebendo todo o sangue que se podia recolher. Nada era perdido: os

homens coziam as entranhas, devorando-as; as mulheres lambiam o caldo. Língua, miolos(2) _(n.a) e certas partes do corpo estavam reservadas aos jovens; para os adultos ficava a pele do crânio e para as mulheres os órgãos sexuais. Porções havia consideradas nobres;(3) _(n.a) eram dadas aos hóspedes de honra, que as moqueavam e levavam consigo (fig. 7).

Obrigavam-se as crianças a tocar no cadáver e a embeber as mãos no sangue vertente, encorajando-as com as seguintes palavras: "estás vingado. Vinga-te também, meu filho. Eis aqui um dos que te deixaram órfão de pai".(4) _(n.a) a outros, os índios untavam de sangue o corpo, braços e coxas; para que os bebês tomassem, do mesmo modo, parte no festim, as mulheres molhavam de sangue os bicos dos seios, pensando, desse modo, tornar os filhos valorosos. Se as crianças estavam em idade de compreender, as mulheres exortavam-nas a tratar os adversários à maneira de seus maiores.
(p.263)

Quando o numero dos convidados era tão consideravel que não permitia a distribuição, a cada um, de parte da carne, os indigenas coziam o pé, as mãos, ou mesmo um dedo do cadaver na gamela e todos po-

Fig. 7 — *Os membros do prisioneiro são assados ao moquem (segundo Staden).*

diam, então, provar-lhes o caldo. Se havia, ao contrario, abundancia de carne, o excedente do banquete era preparado e guardado nas ocas à espera de outra

Festança. Os hóspedes levavam para casa pedaços de carne, e, mal chegavam à aldeia, organizavam nova bebedeira para o fim de concluir o banquete. Se o chefe da aldeia estava ausente, não esqueciam os índios de guardar a sua parte. Em regra, as velhas mostravam-se mais ávidas de carne humana do que os homens. Mas os velhos rivalizavam com aquelas na paixão por esse manjar, separando cuidadosamente pedaços de carne

humana para deles se servirem em outras ocasiões.

Preservação religiosa mereciam os ossos dos mortos, sendo os crânios fincados em estacas à frente da choça do vencedor. Os dentes serviam para a fabricação de colares e as tíbias para a fabricação de flautins ou apitos. Consistia numa prova de valor, acarretando muita consideração, trazer ao pescoço longos colares de dentes humanos e ostentar numerosas cabeças em derredor da cabana.

Nenhum traço dos costumes tupinambás excitou tanto a curiosidade e o interesse dos antigos viajantes como esse de devorarem os índios a seus prisioneiros de guerra. Às perguntas propostas sobre a origem e a finalidade de tão perverso hábito, respondiam os selvagens, invariavelmente, que assim agiam com o fito de vingar a morte de seus pais; era a vingança do sangue o único e exclusivo móvel de suas expedições bélicas, consideradas incompletas se o inimigo não era afinal devorado. Esse sentimento é ilustrado por uma anedota contada por thevet: "certo indígena, muito doente, prometera, em caso de cura, converter-se ao cristianismo; mas, tomando conhecimento de que teria de abandonar o hábito de vingança, exclamou:
(p.265)
"quando o próprio tupã lhe ordenasse tal coisa, ele não o poderia fazer, merecendo de preferencia morrer se, acaso, a isso viesse a acceder". Tudo faz crer, pois, que os tupinambás interpretavam a antropofagia como uma espécie de *vendetta*. Estavam esses silvícolas tão convencidos da necessidade de devorar, ou morder o ofensor, como satisfação do dano, que aplicavam semelhante lei aos próprios animais e objetos inanimados.(1) _(n.a) ao ser mordido por uma pulga, todo índio se apressa a esmagá-la nos dentes, - para *prendre le pource*, isto é, por causa das mordeduras desse parasita. "são os selvagens muito vingativos, enfurecendo-se facilmente contra tudo o que lhes possa causar mal; se, por exemplo, topam numa pedra, mordem-na enraivecidos como fazem os cães".(2) _(n.a)

se tal vem sendo a significação dada à antropofagia, não menos certo é ter esse costume, no começo e nos princípios do século xvi, um caráter mais elevado e mais profundo, conforme o testemunha a multiplicidade dos ritos observados por essa época. O canibalismo tem sido, frequentes vezes, considerado como uma prática exclusivamente

destinada a aumentar a força vital daqueles que o praticam, ou, pelo menos, um processo capaz de permitir a aquisição de determinadas
(p.266)

Qualidades.(1) (n.a) os tupinambás não permaneceram estranhos à tal concepção, como o indica o fato de os velhos, - isto é, os indivíduos cujo corpo debilitado necessita de uma carga de energias novas, serem sempre tidos como os mais particularmente ávidos de carne humana.

Se existia essa crença entre os referidos índios, não é ela, todavia, a única responsável pelos massacres por eles executados. A noção do mana não é estranha ao canibalismo tupi. Servindo-se de carne do inimigo, não somente os tupinambás se apropriavam de sua substância, mas, também, manifestavam a superioridade dos mesmos sobre o adversário.

Pigafetta(2) (n.a) conservou o mito, pelo qual os tupinambás explicam a origem da antropofagia: "certa velha tinha um filho único, morto pelos inimigos; tempos depois, em prosseguimento da guerra, o assassino foi feito prisioneiro e conduzido à presença da velha. Esta, por vingança, atirou-se ao mesmo, mordendo-lhe as espaduas qual se fora um cão enfurecido. Porém o homem conseguiu fugir e, ao retornar a casa, mostrou a carne rota e contou como os seus inimigos tinham tentado devorá-lo vivo. Desde então, os índios se puseram a comer, uns aos outros, os indígenas caídos prisioneiros".

Não eram apenas os homens que morriam ritualmente. O pior inimigo dos tupinambás, após os seus vizinhos da mesma espécie, era o jaguar. Desse modo, se os selvagens apanhavam o jaguar, abatiam-no
(p.267)
Na praça pública, praticando as mesmas cerimônias realizadas com o inimigo humano. Como o espírito da fera podia vingar-se, o matador devia mudar de nome e submeter-se às práticas mais adiante descritas.(1) (n.a)

com a colonização europeia, os tupinambás cedo perderam ocasião de fazer a guerra, por ausência de adversários a combater. Isso, todavia, não impedia a sobrevivência dos velhos hábitos. Os derradeiros tupinambás dirigiam-se às taperas inimigas, com o objetivo de desenterrar os mortos. Trazendo os crânios para a aldeia nativa, os

tupinambás, ornando-os de plumas, partiam-nos a golpes de tacape. E o autor dessa façanha desempenhava, em seguida, os rituais prescritos para os casos reais, tomando até nome.(2) _(n.a)

a antropofagia é um costume característico dos caraibas e dos tupis-guaranis. Todas as tribos dessa última família linguística, a propósito da qual somos tão mal informados, assinalam-se como antropófagos. Na maioria dos casos, as acusações têm fundamento, pois, em todas as suas tribos, o canibalismo é praticado ritualmente. A essa prática estão os índios tão presos que diversas de suas crenças são a ela associados.

A antropofagia ritual era praticada pelos antigos guaranis,(3) _(n.a) chiriguanos,(4) _(n.a) guaraius,(5) _(n.a) jurunas,(6) _(n.a) chipaias,(7) _(n.a) apiacás(8) _(n.a)e oiampis.(9) _(n.a) os omaguas e os cocamas são

(p.268)

Frequentemente acusados de antropofagia.(1) _(n.a) defendem-nos os missionários dessa imputação, mas os pormenores contados a respeito do modo por que são tratados os prisioneiros fazem supor que outrora sua condição era idêntica à dos cativos entre os tupinambás. Assim os indígenas considerados particularmente bravos eram executados mediante determinadas festas, sendo a cabeça enfiada em um poste à guisa de troféu e o corpo lançado à água; os demais passavam a ser adotados pela tribo. Os omaguas e cocamas dão a impressão de ter renunciado, em recente data, ao canibalismo, por influência de seus vizinhos.

Comparando as resenhas deixadas pelos viajantes a respeito dos ritos antropofágicos dos tupis, fica-se surpreendido com a similitude existente entre si. Os costumes e ritos guaranis, nesse sentido, são muito parecidos com os dos tupinambás. Era o prisioneiro bem tratado, alimentado e amimado; davam-lhe uma esposa; e, no dia fixado para a execução, os habitantes das aldeias próximas, convidados, acorriam numerosos. À véspera do dia fatal, organizava-se uma "procissão"; duas moças da povoação conduziam, respectivamente, o tacape (em um vaso) e a "coroa destinada à vítima". O cativo era arrastado por vigorosas mulheres, que o prendiam com cordas atadas à cintura. Davam-lhe os índios, então, pedras e pedaços de pau, com os quais o mesmo metralhava os assistentes, que aplaudiam a sua destreza. Começava, então, a bebedeira, que se prolongava até o dia seguinte, data do sacrifício. A vítima, que se apresentava equipado

como se fora a uma festa, era abatida a golpes de tacape. Crianças, munidas de machadinhas de cobre, abriam o crânio do moribundo
(p.269)
E, enquanto se esforçavam assim nesse mister, os índios exortavam-nas a tornar-se destemidas e a vingar os pais. Depois do que se seguia nova distribuição de bebidas, que punha fim às cerimônias.

O processo de execução variava entre os chiriguanos: quando esses índios decidiam a morte de um chané, mandavam-no banhar-se no rio e entregavam-no às crianças, que o perseguiam, no pátio da aldeia, a flechadas. O cadáver era devorado por toda a tribo. Tal foi a sorte reservada a sessenta mil chanés, no decorrer dos séculos xvi e xvii. Hoje ainda, os chiriguanos dão aos filhos, para alvo, as cabeças dos inimigos mortos nos campos de batalha.(1) (n.a)

também os guaraius não esqueceram rapidamente seus hábitos antropofágicos: até os fins do derradeiro século guardaram a lembrança desse costume. Os ritos de seus ancestrais foram descritos nas *annuae litterae*: (2) (n.a) se os índios fazem, em combate, algum prisioneiro, prendem-no, durante os dias da festa, a uma árvore, e, após tingi-lo de preto e de vermelho, ornamentam-no de penas e saturam-no de vinho (para que ele suporte mais consoladamente a morte). O prisioneiro, quer por embriaguez, quer por desespero, tendo esgotado o ânimo - pois não lhe resta nenhuma esperança de salvação - lança aos assistentes as piores injúrias e os mais vergonhosos ultrajes, excita-os à matança e, depois, joga pedras no rosto do carrasco. Desse modo, exprobrando a covardia deste, inflama-o a tal ponto que o matador, armado da maça de pau endurecida ao fogo, dá-lhe três ou quatro golpes violentos e assim lhe fende a cabeça. Em seguida, surgem
(p.270)
Logo as mulheres e - horror! - devoram avidamente os membros do prisioneiro, enrijados pela morte e ainda quentes, dilacerando-o de um modo indescritível!". Assim como os seus irmãos chiriguanos, os guaraius dão às crianças, para servirem de alvo, os inimigos capturados.

Entre os chipaias, a antropofagia toma a forma de uma oferenda a *kumããri*. Esse demônio exige, por intermédio do feiticeiro, carne humana e, logo, organiza-se a expedição. Antes da partida, a sorte designa o guerreiro a quem está reservada a missão

de fazer prisioneiro. Se o guerreiro é bem-sucedido, passa, ao pescoço e em torno das espáduas do cativo, uma corda de algodão, de cores diversas, que ele tem o cuidado de levar consigo antecipadamente. E assim fica o mesmo preso, durante todo o tempo em que as mulheres preparam o caxiri, embora tenham o cuidado de alimentá-lo bem e receba, por consolo, a promessa de ser libertado. Somente na véspera do sacrifício é que se anuncia a resolução ao prisioneiro. Nesse dia, mulheres e crianças trazem-lhe alimentos e o matador tinge-se de jenipapo e canta, perante toda a gente, sua façanha, - sendo, por isso, louvado e aplaudido, - entregando a vítima aos demais guerreiros, que, um a um, servem-se dele como de alvo em carne. Procura o mísero lançar contra os seus inimigos as próprias flechas, que arranca do peito, enquanto as mulheres e crianças reprovam os carrascos por estes trucidarem um homem a quem não fizeram prisioneiro. A carne do morto é comida e parte dela ofertada a *kumããri*. Nem os executores, nem o vencedor são obrigados à purificação, como acontece nos casos da antropofagia ritual. Conserva-se a cabeça da vítima, em troféu, na cabana, atribuindo-se-lhe o poder de anunciar a vinda das tropas adversárias.

(p.271)

Os apiacás(s) (n.a) esquartejam e devoram o cadáver dos inimigos mortos no campo de batalha. Só as crianças são poupadas; mas, quando atingem a idade de doze ou catorze anos, também são elas sacrificadas solenemente no pátio da aldeia. O indígena encarregado do golpe fatal era, em geral, o pai adotivo. O corpo da vítima é assado e devorado no curso de um festim, que durava por toda a noite. A crer em castelnau, só os índios com tatuagens em torno dos lábios podiam saborear carne humana; guimarães, todavia, afirma que todos, pequenos e grandes, participavam do banquete.

O museu de göteborg adquiriu, em 1921, o crânio de um índio mura, que tinha sido morto e devorado pelos parintintins. Os parintintins (segundo se diz) comem os olhos, a língua e os músculos das pernas e dos braços de suas vítimas, a fim de impedir que estas vejam, falem, andem e usem o arco. O crânio guardado preciosamente pelo vencedor, torna-se objeto de toda a sorte de cerimônias, renovadas, aliás, cada vez que se recebem visitas. Após saudar os assistentes com manifestações bélicas, o matador, tendo o crânio suspenso pelo braço, narra a sua façanha, cantando toadas guerreiras enquanto passa, pela frente dos hóspedes, seguido de dois mancebos, que oferecem hidromel em cabaças cheias desse líquido. Troféu e cabaças são, depois, postos em terra e todos, aos gritos, descarregam as flechas nesses objetos. Em seguida, dança-se ao som do toré, em derredor

do crânio, com o qual algumas pessoas bebem, bailam e louvam as proezas. Segundo garcia de freitas,(1) _(n.a) outrora os parintintins sacrificavam
(p.272)
Os seus prisioneiros no pátio da aldeia, abatendo-os com uma lança (provavelmente o tacape).

Os mundurucus, que se celebrizaram pela ferocidade e pelo hábito da caça aos crânios, não eram entretanto antropófagos. Esses índios adotavam os prisioneiros, tratando-os de igual para igual.(1) _(n.a)

precauções tomadas pelo matador

as práticas, às quais se entregava o executor após a morte do prisioneiro, tinham por objetivo protegê-lo da vingança do espírito do morto.

O matador, mal a vítima era abatida, abandonava o manto e o maracá, refugiando-se em sua oca.(2) _(n.a) seu padrinho, - isto é, o velho que lhe havia posto em mãos, solenemente, o tacape, - aguardava-o à porta da maloca e, no momento exato de sua entrada, fixava no chão uma das extremidades do arco, estirando a corda de modo a permitir que o afilhado deslizasse pelo centro dessa arma, sem tocar em nenhuma das suas peças. Logo que o executor passava por dentro do arco, o velho afrouxava a corda, fingia disparar a flecha
(p.273)
E ensaiava um gesto de enfado por não ter alcançado o seu desígnio. Esse ato deveria tornar o matador ágil e permitir-lhe evitar, no combate, os golpes contra ele lançados.

Chegando à cabana, o executor punha-se a correr em todos os sentidos, na realidade para subtrair-se à perseguição do espírito. Durante esse tempo, irmãos e primos percorriam a aldeia gritando: "meu irmão chama-se assim". E diziam, então, o novo nome escolhido. A mudança de nome era a mais importante das precauções por quem quer que se julgasse exposto à animadversão de um espírito.(t) _(n.a) no caso em espécie, deviam também trocar de nome, além do matador, as seguintes pessoas: o guerreiro que propriamente capturara o prisioneiro; aquele que o havia alcançado na corrida, ou que o havia maltratado antes de o mesmo ser preso; a esposa, os irmãos, as irmãs e os primos

do "matador"; enfim, todas as pessoas que haviam participado, de qualquer modo, na execução do inimigo, ou eram aparentados com o matador. A renominação era medida de prudência igualmente adotada por todo indivíduo que tivesse morto a outrem e a quem cabia desviar o espírito de qualquer empresa dirigida contra a pessoa causadora de sua cólera. Atualmente ainda, em casos de moléstia grave, os apapocuvas recorrem à mudança de nome como remédio infalível. "rebatizando" o paciente, esses selvagens imaginam afastar dele as influências malignas responsáveis por seu estado.

Acontecia o mesmo entre os antigos guaranis. Segundo nuñez cabeza de vaca,(1) _(n.a) por exemplo, o filho que primeiro abria o crânio do prisioneiro tomava o

(p.274)

Nome de sua vítima. Esses indígenas, parece, tinham tanto temor ao inimigo, por eles devorado, que abandonavam em massa, por outro, o antigo nome: "usam os índios do batismo, ou de outra prática, para mudar de nome. O prisioneiro, feito na guerra, é cevado e alimentado a seu modo, sendo-lhe mesmo lícito escolher as mulheres que quiser. Assim que engorda, matam-no solenemente. Cada qual golpeia o cadáver e troca de nome. Repartem, na aldeia, os pedaços do corpo. Esses pedaços são cozidos na água e todo aquele que provar-lhe o caldo toma outro nome. Essa espécie de sopa, ainda, é servida às crianças, por suas mães, que, do mesmo modo, mudam também de nome. A festa é muito importante e celebrada com numerosas cerimônias."(1) _(n.a)

de passagem, devemos observar que as crianças guaraius, quando matam a flechada os guerreiros, adquirem igualmente novo nome.(2) _(n.a)

friederici(3) _(n.a) considera esse costume um segundo nascimento. O assassino transformar-se-ia em uma criança que renascia; a alma do morto, desse modo, seria burlada. Em apoio dessa sutil hipótese, friederici alega a obrigação, em que se encontra o matador, de permanecer estirado na rede, assim como o jejum ao qual se acha obrigado e o uso dos arcos em miniatura (mais adiante tratarei desse pormenor). Mas, os exemplos dados precedentemente não permitem, de modo absoluto, a aceitação da engenhosa teoria que acabo de resumir. O tabu do nome é fato bem conhecido em etnografia; do mesmo modo a participação da mentalidade

(p.275)

Primitiva entre o significante e o significado. Trata-se simplesmente, para o guerreiro tupinambá, de adquirir nova personalidade. Acrescento ainda a esse propósito que, segundo soares de sousa, a proclamação do novo nome adotado pelo matador teria lugar no final de uma série de práticas às quais era forçado a submeter-se. Embora thevet declare formalmente que o abandono do antigo nome e a adoção do novo precediam, de muito, ao massacre do prisioneiro e eram motivo de júbilos especiais.

O matador ainda bem não retornava à cabana, era logo despojado de todos os seus pertences, sem que lhe fosse permitido conservar nenhum deles. O mesmo acontecia quando o guerreiro voltava para a sua maloca após matar algum inimigo: todos os habitantes da casa precipitavam-se para o seu compartimento, esvaziando o local das armas e lanças até então usadas pelo matador, que não fazia o menor protesto. Em seguida, os índios traziam certo número de mãos de pilão, nas quais o matador era obrigado a ter-se de pé, durante todo o dia, imóvel e silencioso. Então, apresentam-lhe a cabeça do morto, à qual tinham arrancado um dos olhos, e, com os nervos da órbita, untavam-lhe os pulsos, fazendo ainda do maxilar uma espécie de manilha para o braço. Cardim, a quem se devem esses detalhes, assegura que tais práticas eram indispensáveis. Só assim se evitaria a vingança do morto, a quem decepavam o punho direito para o fim de impedir-lhe usar o arco contra o seu executor.

Semelhantes práticas eram apenas preliminares. Depois de concluídas, o vencedor devia ir acomodar-se na rede, como se estivesse doente, na qual ficava ligado, braços e cintura, durante quatro dias, por meio de cordas. Decorridos os dias, tiravam-lhe os índios
(p.276)
Essa ligadura e enegreciam-na com jenipapo. Também o executor era forçado a guardar rigoroso jejum: não podia saborear o cauim do morto, nem alimentar-se, durante um mês, de caça ou de pesca. Seu único alimento consistia em farinha de mandioca, ou de amendoim,(u) (n.a) e, por bebida, água pura.(1) (n.a) o uso do sal estava interdito e, em caso de infração, a ameaça de morte era certa. Mais ainda: não podia falar a ninguém, nem descer da rede (o contato da terra considerava-se como particularmente perigoso). "se o matador precisa ir a alguma parte para satisfazer as suas necessidades (diz thevet)(2), (n.a) irá carregado, pois tem a louca opinião de que, fazendo-o de outro modo, cairia doente e, talvez, viesse a perder a vida." sua distração, durante esse período, é atirar flechas, com pequeninos arcos, contra figuras de cera, representativas, certamente, do

espírito do morto, colocadas em sua frente.(3) _(n.a) ainda hoje os guaranis, quando executam danças destinadas a expulsar os espíritos sedentos de vingança, levam nas mãos arcos minúsculos, - armas julgadas suficientes para proteger os dançarinos de qualquer agressão dessa ordem.(4) _(n.a)

era obrigação do matador deixar crescer os cabelos em sinal de luto.(5) _(n.a) quando, porém, cresciam suficientemente,
(p.277)
Organizava-se uma festa, que devia marcar o fim do "luto" da vítima, para servir-me da expressão dos cronistas. As mulheres preparavam cauim, e, quando havia bastante bebida, o baile começava. Na véspera, o executor pintava-se de negro e, após o pôr do sol, punha-se a entoar canções, que se prolongavam por toda a noite; no dia seguinte, cortava os cabelos e a gente da aldeia entrava a beber. Segundo soares de sousa,(1) _(n.a) era só nesse dia que o assassino consentia em revelar o nome, depois que seus companheiros se reuniam em torno dele, suplicando-lhe dizer como lhe deviam chamar doravante (esse pedido era feito várias vezes, antes que o matador descobrisse o segredo). Nesse ínterim, morte ao inimigo e louvores ao vencedor eram o tema das canções dos assistentes.

Terminado o festim, o herói tingia-se outra vez de jenipapo, e, tomando um dente de cotia, abria incisões profundas no peito, nos braços, nas pernas e nas coxas; os talhos, longe de serem feitos ao acaso, obedeciam a um traçado artístico. Nas chagas salpicavam os índios carvão pisado, ou untavam-nas com o suco de certas ervas. As cicatrizes mantinham-se durante toda a existência e davam ao corpo a aparência de ter sido cinzelado ao buril. Quando algum tupinambá abatia um inimigo, nova tatuagem acrescentava-se à antiga, auferindo-se o valor do guerreiro pelo número de figuras que lhe cobrem o corpo. Essa operação teria lugar, no dizer de cardim, antes da festa, que marcava o final da fase perigosa. De qualquer modo, a mesma não punha fim ao ciclo das provas pelas quais deveria passar o matador. Cabia-lhe ainda permanecer alguns dias na rede e observar prescrições alimentares. Os
(p.278)
Jovens, todavia, poderiam subtrair-se à tatuagem: bastava que se tingissem de jenipapo e se tonsurassem.

Quem passava, uma vez, por todas essas provas, poderia, daí em diante, abater inimigos

sem necessidade de recorrer, depois, àquelas medidas de precaução. Se, por exemplo, partia, no pátio da aringa, o crânio da sua vítima, bastava-lhe recolher-se à oca, aonde seus companheiros vinham trazer-lhe cumprimentos e apresentar-lhe a cabeça do morto; os filhos, felicitando-o, passavam o braço em torno do seu pescoço e lambuzavam as mãos no sangue do morto.

A vingança do sangue podia recair tanto no culpável, como em qualquer dos seus parentes; irmãos, irmãs, primos, todos, igualmente como o matador, se julgavam em perigo. Devia a parentela, por conseguinte, não somente tomar novo nome, mais ainda jejuar, recolher-se à rede, cortar os cabelos, fazer incisões no corpo, em suma, entregar-se às mesmas práticas daquele que havia derramado o sangue do inimigo. Festa análoga à anteriormente descrita era celebrada por cada um dos parentes, com o fim de tirar o "luto".

O varão, que executava algum prisioneiro, de acordo com o ritual indígena, era sagrado "cavaleiro", isto é, recebia os qualificativos de *abaété* ("homem verdadeiro"), de *murubixaba* ("chefe") e de *mocarara* ("meu amigo, meu camarada, ou aquele que busca comida para mim"). (v) (n.a)seu prestígio aumentava em proporção ao número de inimigos abatidos e tornava-o um dos "principais", ou seja, um dos que se encarregavam da ordem econômica da tribo. Em caso de expedição militar, escolhiam-no para capitão. Não se podiam tornar chefes de tribo senão aqueles que possuíam, em seu ativo, vários massacres rituais.

Outros aspectos da vida social do indivíduo podiam ser afetados pelos processos de execução do prisioneiro.
(p.279)
Assim, se algum mancebo não abatera a vítima de conformidade com o rito selvagem, ou se não havia, pelo menos uma vez, mudado o seu nome de infância, - via-se recusado pelas moças casamenteiras, visto como os tupinambás "acreditavam que os filhos gerados de um *manem*, isto é, de um que jamais havia feito prisioneiro, não poderiam tornar-se bons frutos; seriam tais rebentos *mébeck*(w), (n.a) que é o mesmo que fracos, madraços e covardes".(1) (n.a) (x) (n.a)

em princípio, as viúvas tornavam a casar. Casavam com o cunhado, ou com o mais

próximo parente do marido. O matrimônio só teria lugar se o futuro esposo tivesse vingado o anterior, na hipótese de este ter sido morto pelos inimigos. Se a morte era natural, o pretendente tinha que obter algum prisioneiro para o fim de "renovar" o túmulo do finado e fazer a limpeza dos bens do mesmo. As índias não podiam contrair novas núpcias se o segundo esposo não igualasse o primeiro em bravura. Se não encontravam algum varão nessas condições, guardavam a viuvez.(2) (n.a) (y) (n.a)

(p.280)

NOTAS AO CAPITULO XI

(Estevão Pinto)

(*a*) A palavra *coup* foi o nome dado pelos canadenses franceses a esse costume dos indios das regiões septentrionais da America-do-Norte. Cf. Robert H. Lowie, *Manuel d'Anthropologie culturelle*, p. 244, Paris, 1936.

(*b*) Aliás, *couäue eum*. Explica Rodolfo Garcia: "*Coáubeyma*, de *coáub*, saber, entender, conhecer, e *eyam*, posposição negativa: sem saber, sem entender, o imbecil, o tolo, e não o falto de coragem, o poltrão, conforme a interpretação do texto" ("Glossario", cit. p. 31).

(*c*) *Pourra Offeu-notz*. Na *Cosmografia*, "Paraoussou-vots". Talvez *poraraçába*, dôr, magua. Cf. *Dicionario português-brasiliano*, cit., p. 278.

(*d*) Métraux refere-se ao guará (*Eudocimus ruber* L.), ave da familia dos ibidideos. A respeito dessa ave, leia-se o comentario de Oliverio M. O. Pinto, em Marcgrave, ed. cit., p. LXIX.

(*e*) *Cunham-bira* é propriamente "mulher morta", *cunhã ambyra*. Ao filho, oriundo das relações entre o prisioneiro (ou estrangeiro) e as indias, chamavam os tupinambás de *marabá* (nota de A. de Alcantara Machado, em Anchieta, *Cartas*, cit., p. 243).

(*f*) A respeito do *carbé*, cf. a nota de Rodolfo Garcia, "Glossario", cit. p. 28. Segundo Rochefort, o termo é caraiba

e significa "casa publica". O autor dos *Dialogos* escreve *carpe* (*o.c.*, p. 273).

(*g*) Staden (*o.c.*, p. 90) escreve *mussurana*. Segundo Léry (*o.c.*, p. 177), a corda era feita de embira e segundo Cardim (*o.c.*, p. 183) de algodão. G. S. de Sousa escreve *muçurana* (*o.c.*, II, p. 279).

(*h*) Rodolfo Garcia diz que a palavra provem de *atirá* (topete) e *bébé* (que vôa). ("Glossario", p. 22). Marcgrave (*o.c.*, p. 278) escreve *Atirabebe* e *Iatirabebe*.

(*i*) Algumas variantes: *Quoniam begue* ou *Koniam-Bebe* (Léry), *Konyan Bébe* (Staden), *Cunhambebe* (Simão de Vasconcelos). O Cunhambeba ou Cunhãbêba de Anchieta (o.c., ps. 213 e 449) não deve ser confundido com o de Thevet. O famoso Cunhambebe foi vitimado pela peste logo após a chegada de Villegagnon ao Rio de Janeiro, como observa Capistrano de Abreu, fundado numa informação de Heulhard (*o.c.*, p. 114).

Por muito tempo, aquele frade conservou em casa o tacape de Cunhambebe, *"capable d'assomer un bœuf"*.

(*j*) O trecho de Cardim foi citado de acordo com o original.

(*k*) De *canhéme*, fugir. *E-canhém*, foge tu. Cf. Rodolfo Garcia, "Glossario", p. 33.

(*l*) A frase de Cardim não é propriamente a que vem em Métraux. Cardim diz: "Se tu foras papagaio, voando nos fugiras" (*o.c.*, p. 186).

(*m*) Explica Plinio Ayrosa que *ajuruju* = *ajurujúba* significa pescoço amarelo, por causa da barba geralmente alourada dos franceses. Tal nome designava especialmente o colono dessa nacionalidade. *Mari*, como se sabe, é o oposto a *peró*. O resto da frase depende de restauração.

(*n*) Nome, provavelmente, de alguma especie de saguim, que já não é possivel identificar.

(*o*) A frase correta, segundo Plinio Ayrosa, é *Pa, che tantã, ajuká ha aú pavé* (*pabén*) e significa apenas "Sim, sou forte, matei e comi todos." Cf. Léry, ed. cit., p. 178.

(*p*) Essas palavras já foram estudadas por Rodolfo Garcia, cf. Abbeville, ed. cit., ps. 232 e 233. *Kerembaue* está nos dicionarios tupis com a significação de forte e valoroso; *Tetanätou* é, talvez, *tetecatu*, corpo rijo; *Tauayue* (ou *Tauäyue*) pode ser *taigaib*, ativo, diligente.

(*q*) O trecho de Gandavo vai transcrito de acordo com o original português.

(*r*) *Icatu*, realmente, vem em *Stradelli*, "Voc." cit., p. 466, com esse sentido.

(*s*) O trecho referente aos apiacás foi revisto e aumentado por Métraux, assim como tambem o seguinte, a respeito dos parintintins. Não consta da edição original. Guimarães, a quem se refere Métraux, é José da Silva Guimarães, autor da "Memoria sobre os usos, costumes, linguagem dos Appiacás", etc., pub. em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, VI, ps. 305-325, 2.ª ed.

(*t*) No ponto de vista psicanalitico, o resguardo do matador, com a sua consequente renominação, era uma atitude *ambivalente*. Sôbre o assunto, cf. Estevão Pinto, o.c., II, ps. 294-295.

(*u*) No texto, *arachide*. Trata-se do amendoim (*Arachis hipogea*, L.). Cf. Cardim, *o.c.*, p. 193.

(*v*) Os significados estão certos. *Moçacara*, não *Mocacara*, como vem no texto. As explicações são fornecidas pelas notas de Rodolfo Garcia à obra de Cardim.

(*w*) *Manem* = *manẽ* = *panẽ* = *panema*, azarado, infeliz. *Mebeck* = *membek* = *membeka*, mole, fraco, poltrão. De acordo com Plinio Ayrosa.

(*x*) Sobre o canibalismo em geral, cf. R. Andree, *Die Anthropophagie*, Leipzig, 1887; P. Bergemann, *Die Verbreitung der*

Anthropophagie über die Erde, Bunzlau, 1893; H. Henkenius, "Entstehung und Verbreitung der Anthropophagie", em *Deutsche Rundschau f. Geog. u. Statistik*, XV, Viena, 1893; S. R. Steinmetz, "Endokannibalismus", em *Mitt. der Anthr. Ges. in Wien*, XXVI, Viena, 1896; Th. Kock, "Die Anthropophagie der Südamerikanischen Indianer", em *Arch. f. E.*, XII, Leiden, 1899; L. Capitan, "Les sacrifices humains et l'anthropophagie rituelle dans l'Amérique ancienne", em *Rev. de l'Anthr.*, Paris, 1909-1910; P. Descamps, "Le cannibalisme, ses causes et ses modalités", em *L' Anthr.*, XXXV, Paris, 1925.

(*y*) De acordo com a teoria de Florestan Fernandes, que se aproxima, em alguns aspectos, da de Métraux, os tupinambás, com as praticas antropofagicas — ritos do aprisionamento, sacrificio do prisioneiro, renomeração do matador — procuravam: *a*) intimidar os inimigos pela auto-afirmação do proprio poderio; *b*) pôr em ação o sistema tribual de compromissos reciprocos de assistencia mutua; *c*) intensificar os laços de solidariedade, que uniam entre si varios grupos locais. *O.c.*, ps. 236-237. Desenvolvimento a ps. 104 *sq.*

O matador adquiria forças sobrenaturais, que lhe aumentavam os dotes carismaticos. Em outras palavras, modificava o carisma do iniciado, a ponto de torná-lo um *Aua* completo e alterar-lhe a personalidade (*o.c.*, ps. 237-238).

Ainda a proposito da antropofagia, é interessante ler o depoimento de Mauricio de Heriarte, transcrito na *Historia Geral* do Visconde de Porto Seguro, III, 3.ª ed., São Paulo, s/d, p. 215. Aos ritos do matador, Heriarte chama *as cerimonias de armar cavalheiro.*

J. Fernando Carneiro (*A antropofagia entre os indigenas do Brasil*, Rio, 1946) quis negar a existencia do canibalismo; seus argumentos, entretanto, não convencem. As práticas descritas tão minudenciosamente pelo jesuita Cardim, p.e., não podiam ser inventadas ou criadas à custa de meras conjecturas.

práticas mágicas e crenças diversas

no presente capítulo, propus-me a reunir todos os informes esparsos, que consegui coletar na literatura concernente às práticas religiosas ou mágicas, ligadas a várias atividades exercidas pelos índios tupinambás. Os pormenores aqui reproduzidos são de muito desigual valor. Só à custa de raros indícios é possível vislumbrar um conjunto de crenças e ritos a que estavam subordinadas as ações coletivas ou individuais desse grupo indígena. Talvez no folclore da população mestiça do brasil oriental moderno pudessem ser encontrados alguns traços das "superstições", que os velhos autores assinalaram entre os antigos autóctones do litoral.

Agricultura - os tupinambás eram gente essencialmente agrícola, isto é, tiravam da terra a maior parte da sua subsistência. A verificação desse fato dá a entender que as práticas mágico-religiosas destinadas a aumentar o rendimento dos terrenos da cultura deveriam ser numerosas e importantes. A mitologia tupinambá é testemunha do papel preponderante representado pela agricultura em suas tradições. Os heróis-civilizadores são, antes de tudo, inventores de plantas pertencentes à base alimentar desses índios.(a) (n.a) as
(p.285)
Principais funções dos feiticeiros consistiam em fazer chover e a suprema felicidade da "terra sem mal" era o povo poder alimentar-se de legumes espontaneamente produzidos.

Nada foi conservado dos ritos, festas e crenças dos tupinambás relativos à agricultura, a não ser a referência a três práticas dessa ordem, cuja descrição se deve a yves d'évreux.(1) (n.a) a primeira destinava-se a assegurar a abundância das colheitas de milho e de mandioca; a segunda a prover a fartura do algodão; a terceira, enfim, visava a obter as chuvas. As duas últimas têm caráter quase que puramente mágico e penetram, talvez, no domínio da magia imitativa; a primeira, ao contrário, está nos limites situados entre a magia e a religião: cabia a determinado espírito o mister de encarregar-se de multiplicar os grãos (era possível, a esse tempo, entender por espírito a força mística do pajé).

Eis os textos:

"morava lá um barbeiro ou feiticeiro, que tinha vida muito bem acomodada e era provido de todo o necessario. Chegara poucos tempos antes de nós para exibir suas feitiçarias e nigromancias e, assim, obter os adornos e instrumentos dos silvícolas, que, depois, levaria consigo quando retornasse à terra natal.

Eram de diversas sortes as suas feitiçarias. Antes de tudo, havia uma grande boneca, que o pajé movia artificialmente, sobretudo o seu maxilar inferior. E dizia ele às indias que, se quisessem quadruplicar os grãos e legumes; muito alem da colheita normal, bastaria fazer a boneca mastigar alguns desses generos, três ou quatro vezes; os vegetais, por essa forma, recebendo
(p.286)
A força da multiplicação contida na boneca, quando replantados nas roças fariam reproduzir milagrosamente os demais. Gozava o feiticeiro em questão, nas aldeias por onde perambulava, de muito prestigio, trazendo-lhes as mulheres grãos e legumes para tal fim, os quais, depois de assim mastigados, guardavam elas cuidadosamente.

Instituiu o referido feiticeiro uma dansa ou procissão geral, fazendo com que todos os selvagens levassem na mão um ramo de certa palmeira aspera, chamada *tucum*; munidos de tal planta, os índios saíam dansando e cantando, em derredor das ocas, para exortar (conforme dizia o feiticeiro) o seu espírito a mandar chuvas, que, naquele ano, estavam tardando muito. Após o cortejo, os indígenas cauinavam até cair. Tambem o feiticeiro mandou encher de água varios potes de barro, dos grandes, e, resmungando em cima deles não sei que palavras, ensopava um ramo da palmeira, com o qual aspergia a cabeça dos assistentes. - sêde limpos e puros (dizia então) afim de que o meu espírito possa enviar-vos chuvas em abundancia. - depois, plantou o mencionado feiticeiro uma árvore de maio no centro da aldeia, carregada de algodão, e, dando muitas voltas e vira-voltas em torno dela, prognosticou, para o ano, grande colheita desse vegetal".(b) (n.a)

guerra - o primeiro cuidado dos tupinambás, antes da partida para a guerra, era consultar o *paygi*. Este, geralmente, aconselhava-os a prestar, no decurso das noites subsequentes, peculiar atenção aos sonhos. Se, por exemplo, os índios viam em sonho um moquém

assando carne dos inimigos, - podiam marchar sem temor; se, porém, percebiam os próprios
(p.287)
Corpos, torrando na grelha, o acontecimento não pressagiava nenhuma vitória.

Em sendo os sonhos suscetíveis de interpretação favorável, organizava-se um cauim, no qual tomavam parte todos os varões. Dançavam, então, os índios, agitando o maracá e rogando ao sagrado instrumento a graça de conceder-lhes prisioneiros. Antes de marchar, os tupinambás traçavam, até certa distância, um caminho reto, que se dirigia para a terra do inimigo(c). _(n.a) a execução desse trabalho era indício da resolução inabalável de não recuar da empresa.(1) _(n.a)

os tupinambás só se arrostavam à guerra quando estavam certos da vitória. Chegados ao território rival, tornava-se de importância máxima não negligenciar o menor sinal de pressagiamento. Na véspera do combate, o chefe da expedição concitava os companheiros a prestar especial cuidado aos sonhos. Antes de dormir, dançavam todos mais uma vez, agitando o maracá; nessa ocasião, o cacique exortava-os a ter sonhos felizes e, no dia seguinte, depois de mandar preparar a refeição, convocava os guerreiros mais reputados a contar-lhe, cada um de per si, os resultados. Bastava que algum deles tivesse visto as choças da aldeia inimiga, para que isso fosse considerado como vitória certa. Finda a discussão, recomeçavam todos a dançar, de maracá na mão.(2) _(n.a)

o uivo dos animais, o encontro do jaguar, da cobra, de certas espécies de aves, ou, enfim, à vista de qualquer fenômeno considerado de mau augúrio, tudo isso podia determinar o abandono da expedição
(p.288)
Já iniciada(d). _(n.a) cita gandavo(1) _(n.a) o caso de certa tribo que, estando prestes a amparar-se de toda a aldeia inimiga, renunciou a tirar partido dessa vantagem por causa de algumas palavras, julgadas funestas, pronunciadas por um papagaio. Acontecendo fatos como esses, a tropa recolhia-se a casa para, pouco depois, voltar novamente à campanha.(2) _(n.a)

a título de curiosidade, podem ser enumerados os presságios observados pelos antigos itatins antes de partirem para a guerra (talvez os mesmos, de que os tupinambás temiam

o advento): "se, quando vão para a guerra, caem-lhe as flechas, ou se se rompem as cordas das redes, é isso, para os itatins, mau anúncio. Os feiticeiros examinam, logo, as flechas, lançando fora algumas e declarando outras boas: as primeiras são funestas e, se os índios teimam em conservá-las, as mesmas acabarão por plantar-se no corpo do dono. As segundas, pelo contrário, são seguras e úteis."(3) (n.a)

retornando da expedição, os guerreiros reuniam-se, em certa choça, para beber cauim. E ali eram executados bailes e cantos em honra dos seus maracás, aos quais os índios agradeciam a ajuda prestada.(4) (n.a)

caça - sem dúvida, os tupinambás atribuíam aos animais alma idêntica a deles. Receava-se a vingança da fera morta, tanto quanto a de qualquer ser humano, se, acaso, a alma do animal era perigosa por si mesma depois da separação do corpo. A vindicta da alma do jaguar podia ser particularmente temível, exigindo a

(p.289)

pratica de cerimonias especiais no sentido de apaziguar a colera legitima da fera. "Vigiando os selvagens o lugar por onde costuma passar essa fera, põem,

Fig. 8 — *Indios tupinambás entregues à pesca e à caça (segundo Staden).*

ali, uma arvore de mediana força e grandeza, no cume da qual prendem um laço corredio; de sorte que, mal lhe toca o animal, fica logo ele preso, quer pelos pés, quer pelo meio do corpo. Se, porventura, consegue a presa alcançar a arvore, acaba roendo o laço e esca-

Algumas vezes isso, de fato, acontece, mas os caçadores, acorrendo rapidamente ao local e encontrando o bicho assim caído, tratam logo de matá-lo a flechadas. Depois do que cortam a árvore, transportando a fera para o pátio da aldeia. Nesse momento, então, as

mulheres enfeitam-na de plumagens de todas as cores (como se faz com os prisioneiros que vão ser devorados), pondo-lhes até braceletes nas pernas. Depois do que, assentando o animal, exclamam, na sua língua: - não te vingues em nossos filhinhos (peço-te) pelo fato de teres sido aprisionada e morta, aliás por engano, pois não fomos nós que te iludimos, mas tu própria. Nossos homens haviam armado laços para apanhar animais de caça, cuja carne serve de alimento. Não esperavam apanhar-te e só te mataram com receio de que tu, quando solta, viesses a fazer-lhes algum mal. Portanto, tua alma não deve concitar à vingança as almas dos teus semelhantes, a fim de matar os nossos filhos. - e isso assim dito, os velhos tiram-lhe a pele, única parte que conservam do animal".(1) _(n.a)

certos animais inofensivos eram suspeitos de serem capazes de privar os homens de suas qualidades másculas. Assim acontecia particularmente com os cervos: "quando os selvagens apanham algum cervo ou veadinho, não deitam essa caça nas suas choças. - ignoramos a razão - sem, antes, cortar-lhes os membros traseiros (com os dianteiros não se incomodam). E têm a louca ilusão de que, se o fizessem de outro modo, isso tiraria, a eles e a seus filhos, o poder de aprisionar inimigos *à la course*. E tudo o que sabem

(p.291)

Dizer sobre esse costume é que o mesmo lhes foi ditado e aconselhado pelos pajés."(1) _(n.a)

quando saem à procura de formigas - alimento realmente muito apreciado - as mulheres colocam-se diante do formigueiro e entoam uma cantilena, cujos versos foram conservados por yves d'évreux:(2) _(n.a) "vinde, amiguinhas, vinde ver a moça bonita, que te dará avelãs". Esse encantamento era repetido à proporção que as formigas iam saindo.

Era preciso evitar cuidadosamente a emplumação das flechas com penas ao mesmo tempo de águia e de arara, pois a arara costumava ser devorada pela aguia.(3) _(n.a)

navegação - os homens encarregados de extrair as cascas de árvore, destinadas à fabricação das ubás, não deviam comer ou beber, sob pena de atraírem a desgraça quando estivessem navegando.(4) _(n.a)

apaziguavam-se tempestades, lançando os índios ao mar penas de perdizes.(5) _(n.a)

técnica - quem fabricava algum vaso devia ele próprio levá-lo ao fogo. Se esse mister era confiado a outrem, o vaso terminava por partir-se.(6) _(n.a)

tabus - devia ser evitado o consumo de qualquer animal de marcha lenta, - a exemplo da tartaruga, da preguiça, da arraia, etc. Quem usasse de alimentos

(p.292)

Dessa espécie perderia a agilidade necessária aos guerreiros.(1) _(n.a)

em contraposição, recomendava-se a carne dos animais lestos. A do tamanduá era interdita aos mancebos, mas podia ser servida, sem risco, aos velhos. Os índios faziam remontar a origem de semelhantes tabus a *maire-monan*, que os havia introduzido entre eles.(2) _(n.a)

observa-se, de passagem, que os animais domésticos jamais eram abatidos e, de nenhum modo, constituíam reserva alimentar para a tribo.(3) _(n.a)

a carne de certos animais parecia estar reservada, em alguns casos, às pessoas de determinado sexo ou idade: "os índios, algumas vezes, matam faisões. É alimento das moças, que, aliás, não comem de todas as espécies de aves, tais como, galos, peruas e galinhas. Julgam que a carne de tais aves fazem-nas envelhecer".(4) _(n.a)

os tabus de caráter temporário serão, ou já o foram, estudados por ocasião de certos acontecimentos críticos impostos ao indivíduo:

vida sexual - para tornar fecundas as mulheres estéreis, batia-se-lhes nas ancas com cobras.(5) (n.a) (f)_(n.a)

(p.293)

Estados físicos - nada inspirava tanta apreensão aos tupinambás como o emagrecimento. Os que tornavam de longas viagens eram acolhidos com aclamações de compaixão pelo seu estado: "como estás magro!", diziam. As pessoas, cuja boa disposição deixava a desejar, reuniam-se em grupos e, por algum tempo, partiam para a caça. Entregavam-se, então, à alimentação abundante e só voltavam à aldeia quando se sentiam suficientemente

gordas. Certo escravo, que os franceses castigaram, por ter sido apanhado em falta, implorou indulgência, alegando a magreza do seu corpo, cujas veias (dizia) podiam romper-se.(1) _(n.a)

estados afetivos - qualquer homem colérico tornava-se objeto de temor alheio e os índios corriam a acalmá-lo. Essa ação tinham mesmo nome especial; era o *mogere coap*(h), _(n.a) o que significava sossegar a quem se sentia irritado. Os contendores, terminada a querela, punham fogo à choça e ninguém tinha o direito de opor-se a isso. Ardia o casario todo.(2) _(n.a)alguns, quando tinham graves motivos de descontentamento, comiam terra até morrer.(3) _(n.a) (i) _(n.a)

sonhos - já se viu, na parte referente às operações bélicas, a importância dada pelos tupinambás aos sonhos. Staden(4) _(n.a) fornece, a propósito do assunto, um
(p.294)
Exemplo divertido: certo índio tupinambá veio, pela manhã, queixar-se-lhe das feitiçarias, dizendo-se vítima das mesmas. O silvícola havia visto staden em sonho, o qual lhe dissera: - "vais morrer". Desse modo, estava ele persuadido de que o seu sonho não tardaria a realizar-se.

Ornamentos, colares, etc. - senão todos, pelo menos grande parte dos ornamentos usados pelos tupinambás eram tidos como impregnados de virtudes mágicas. As pessoas que os conduziam adquiriam essas virtudes, de acordo com os princípios da magia simpática.

As moças, quando se tornavam núbeis, colocavam ao redor do pescoço colares de dentes de capivara. O predicado desses colares era tornar os seus próprios dentes fortes e aptos para a mastigação das plantas, das quais se faziam bebidas.(1) _(n.a)

é bom lembrar, enfim, que os índios davam aos recém-nascidos unhas de jaguar ou garras de certa espécie de águia. Esses mimos tinham por objetivo tornar-lhes a alma valorosa.(2) _(n.a) "as unhas do jaguar (encontra-se isso escrito no manuscrito de thevet)(3) _(n.a) são apropriadas para usar ao colo, à moda de gargantilha. Servem para curar a cólica e os puxos das mulheres grávidas, que as trazem frequentemente consigo e as têm em muita conta."

os ornamentos plumários tinham, sem dúvida, significação mística. Usavam-nos os tupinambás em todas as suas festas religiosas, assim como na guerra.
(p.295)

Diziam esses índios que as rodelas de plumas, trazidas nos rins, visavam a imitar "o natural do avestruz".(1) _(n.a) (j) _(n.a)

reino animal - certa ave semelhante ao falcão era considerada pelos tupinambás o rei dos animais. Para atribuir-lhe semelhante título, os índios apoiavam-se no seguinte fato: à maneira dos chefes das aldeias, os quais, diariamente e ao amanhecer, falavam a seus súditos, assim também o fazia a ave em questão com os demais pássaros.(2) _(n.a)

o mito das amazonas - a lenda das amazonas foi difundida, em grande parte, pelos próprios tupinambás. Conta yves d'évreux(3) _(n.a) que obteve copiosas informações, a respeito dessas guerreiras, entre os tupinambás do maranhão. Acuña(4), _(n.a) do mesmo modo, assegura que as resenhas, que lhe foram fornecidas na região das amazonas, teriam sido a ele transmitidas pelos ditos índios. Os apapocuvas ainda hoje falam, em suas lendas, de mulheres que viviam sem maridos.(5) _(n.a)
(p.296)

NOTAS AO CAPITULO XII

(Estevão Pinto)

(*a*) Nem sempre a invenção dos alimentos é atribuida aos deuses-criadores. Temos o exemplo frisante da lenda de Mani, referida por Couto de Magalhães, *O Selvagem,* cit., ps. 167-168. A esse proposito, cf. as lendas da mandioca e do milho, existentes entre os parecis, que nos transmite Roquette Pinto, *Rondonia,* ps. 131-132, São Paulo, 1935.

Nas *Singularidades,* ed. cit., p. 177, afirma Thevet que a invenção da mandioca foi transmitida a u'a moça.

(*b*) A boneca, de que fala Métraux, seria provavelmente o maracá enfeitado, abrindo-se nele, às vezes, um orificio que imitava a boca, conforme o atestam Léry, Abbeville e Gabriel Soares de Sousa. Alem da boca, pintavam os indios, na coité dos maracás, olhos e narizes (*Cartas Avulsas,* cit., p. 97; Anchieta, *o.c.,* ps. 331-332; Nobrega, o.c., p. 99). O maxilar solto, referido por Évreux, deve ser alguma inovação de origem européia.

(*c*) A respeito do caminho traçado preliminarmente pelos guerreiros, há uma referencia vaga nos *Dialogos,* p. 274. Para o estudo das guerras entre os povos elementares, cf. Maurice R. Davie, *"La guerre dans les sociétés primitives",* Paris, 1931.

(*d*) Isso é confirmado tambem nos *Dialogos,* p. 275. O passaro agourento, crê Rodolfo Garcia ser a peitica (*Empidonomus varius,* Vieill.).

(*e*) A pag. da obra de Gandavo, referida por Métraux, é a 133 e não a 131-132.

(*f*) Essa informação é fornecida por Cardim e a cobra é a *boitiapoá* (*boitiapoia* em G. Soares). Trata-se da *cobra de sipó* (*Herpetodryas fuscus*, L.).

(*g*) Segundo Stradelli, o nome generico da arraia, na região amazonica, é *iauira*. O termo, empregado por Thevet, talvez seja uma corruptela daquele nome (*i-neu-u-e-á* = *i-na-u-i-á* = *i-na-u-i-rá*).

(*h*) Segundo Plinio Ayrosa, deve ser *mojerekoab*, pacificar, aplacar o irado, cf. ensina o *Vocabulario na Lingua Brasilica*, cit.

(*i*) A geofagia não tem nenhum carater religioso ou mistico e é muito comum às populações primitivas de todas as zonas do globo. Hoje sabemos que esse suposto "vicio" decorre, talvez, de necessidades reais do organismo, conforme observa A. da Silva Melo, *Alimentação, Instinto, Cultura*, p. 30, Rio, 1942. Daí observar o padre Serafim Leite (*Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, II, p. 14, cit.) que a obra de Métraux ressente-se de "sistematização forçada", pois vê "instintos religiosos em simples manifestações folcloricas ou etnologicas (manifestações afins da religião, mas que não são ainda a religião)". Devo acrescentar, todavia, como aliás já o fiz, que Métraux escreveu a sua *Religião dos Tupinambás* aos vinte e pouco anos e, desde então, segundo ele proprio o confessa, suas ideias mudaram totalmente em muitas coisas.

(*j*) Trata-se das rodelas, enfeites de guerra, construidas com penas de ema, que se prendiam aos rins por dois cordeis. A rodela ou roseta chamava-se *enduap* (Staden) ou *araroye* (Léry). *Arasoaí*, ou *araçoaia*, significa, no tupi da costa, rabo de ave. Estudo interessante de Plinio Ayrosa vê-se em Léry, ed. cit., p. 105.

a saudação lacrimosa(1) _(n.a)

quando algum estrangeiro chegava a uma aldeia tupinambá, dirigia-se diretamente para a oca de seu hoteleiro. Ali entrando, sem dizer palavra, estendia-se na rede, aonde acorria todo (ou pelo menos parte) do mulherio da maloca na qual se achava acolhido. Essas mulheres, ajuntando-se em torno do hóspede, abraçavam-no, punham-lhe as mãos nos ombros, no pescoço e nos joelhos, cobrindo-lhe o rosto com os cabelos e, em seguida, acocoradas adiante dele, caíam em choro. De permeio com os soluços, as referidas damas dirigiam ao hóspede arengas ditas em tom de cantilena (em prosas trovadas) (a)_(n.a) e cujo sentido merece ser acuradamente examinado, pois constituem estas o único indício capaz de sugerir a significação de tão curioso costume.

De acordo com claude d'abbeville, contentavam-se as mulheres em louvar o recém-chegado, dizendo-lhe,
(p.299)
Entre outras coisas semelhantes, "ser ele benvindo e estimado, pois passara por tantas canseiras para vir visitá-los." assegura yves d'évreux que, nessa ocasião, os índios, "uns após outros, palavra por palavra, recordavam os seus pais e avós; assim como tudo que se passara entre eles através de séculos." os autores portugueses, referindo-se às mulheres, são ainda mais explícitos: "e ali contam em prosas trovadas quantas coisas têm acontecido desde que se não viram até aquela hora, e outras muito que imaginam, e trabalhos que o hóspede padeceu pelo caminho, e tudo o mais que pode provocar a lástima e o choro" (cardim). (b)_(n.a) - "choram tantas lágrimas aos seus pés, correndo-lhes em fio, como se lhes morrera o marido, mãe ou pai; e juntamente dizem em trova de repente todos os trabalhos que no caminho poderia padecer tal hóspede, e o que elas padeceram em sua ausência" (cardim). (c) _(n.a) - "lhe dizem as saudades, que dele tinham, com sua ausência, os trabalhos que uns e outros passaram" (soares de sousa). (d) _(n.a) trazem "à memoria muitos desastres que lhe puderam acontecer buscando em fim pera isto as mais tristes e sentidas palavras que podem achar pera provocarem o choro. E se he portuguez, maldizem a pouca dita de seus difuntos, pois foram tam mal afortunados que nam alcançaram ver gente tam valorosa e luzida, como sam os portuguezes, de cuja terra todas as boas cousas lhes vêm, nomeando algumas que elles têm em muita estima" (gandavo).(e) _(n.a)

o objeto dessa prova de cortesia tinha por obrigação, também, de chorar, ou, pelo menos, cobrir-se o rosto e, soltar profundos suspiros. As mulheres só cessavam os lamentos a convite do hóspede; mas, segundo cardim, um pedido dessa ordem era considerado muito impolido. O dono da casa, esse chorava
(p.300)

Apenas, anteriormente à chegada do estranho, se lhe houvesse sucedido algum fato particularmente doloroso (um falecimento ou uma derrota, por exemplo); desse modo, enquanto perdurava o pranto feminino, afetando não ter percebido a chegada do hóspede, entregava-se às suas ocupações domésticas habituais. E, apenas quando findavam os gemidos, era que se dirigia ao estranho para perguntar-lhe: "*ereiupe*?" (vieste?). (f) (n.a) a partir desse momento toda etiqueta era posta de lado (est. Ix, fig. A).

Os estrangeiros não eram os únicos a serem acolhidos por esse bizarro modo; todo membro da tribo, que se ausentava por mais de quatro dias, era também "chorado" pelas mulheres da choça (por sua parentela, se a viagem fora longa e, sendo curta, por algumas velhas somente). Cada vez que o cacique retornava das campanhas ou expedições extraterritoriais, todas as damas da maloca vinham, de per si ou de duas em duas, verter lágrimas junto à sua rede.

Friederici(1) (n.a) consagrou um estudo à saudação lacrimosa dos índios. Compulsando antigos autores, encontrou esse costume mencionado, afora os tupinambás, entre os charruas do rio da prata e entre os lenguas do chaco. Esse elemento, embora raro, na realidade tem mais vasta distribuição na américa do sul. Foi visto entre os guaranis do paraguai, entre os quais, como se pode ver da citação subsequente, era praticado exatamente à maneira dos tupinambás: "os índios recebem os seus hóspedes e as pessoas chegadas de viagem com lamentações entrecortadas de discursos. Quando o hóspede entra na oca, assenta-se ao lado do dono da
(p.301)
Casa e, então, as mulheres, rodeando-o, mas sem dizer palavra, explodem em urros. Em seguida, falam dos pais do hóspede, de sua morte, das façanhas e eventos da vida deles, assim como da boa ou má fortuna, que lhes tenha sucedido. Também os homens demonstram pesar, cobrindo-se os rostos e chorando do mesmo modo. Em voz baixa, aprovam os queixumes manifestados pelas mulheres e, quanto mais elevada é a posição

social da personagem, mais ardentes são os lamentos e os gemidos: tanto assim que, em derredor da choça, julgar-se-ia que morrera alguém muito querido. Afinal, enxugando as lágrimas e acabando-se o pranto, os índios dão a boa vinda ao estranho. Quem não é assim acolhido, pode considerar-se desventurado".(1) _(n.a)

como seria de esperar, os guaraius emigrados do paraguai conservaram, durante certo tempo, o costume da saudação lacrimosa. "celebram esses índios (diz o autor das *annuae litterae*)(2) _(n.a) os seus funerais com lágrimas e gritos; do mesmo modo, recebem as pessoas, recém-chegadas, de sua estima. De tal modo que julgaríamos ter alguém morrido." ainda nos dias atuais, a saudação lacrimosa é um rito de polidez observado entre várias tribos. Os apapocuvas e os tembés já o não praticam, mas conservaram a sua lembrança nos mitos: *ñandecy* chora em saudação aos que ingressam na "terra sem mal"(3) _(n.a) e a mãe tembé também chora, a pedido do filho, quando este retorna duma longa viagem.(4) _(n.a) karl von den steinen(5) _(n.a) observou,
(p.302)
Certa vez, que dois jurunas, ao se encontrarem, saudaram-se vertendo abundantes lágrimas.

Krause(1), _(n.a) no curso de sua viagem pelo araguaia, constatou a existência da saudação lacrimosa entre os carajás e seus vizinhos (os caiapós). Entre esses indígenas, quando os parentes se encontram, após certa, ausência, permanecem silenciosos e evitam olhar-se durante alguns minutos: no tempo em que dura esse recolhimento, as mulheres iniciam um choro, que, aliás, cessa rapidamente. Os caiapós, conforme se convenceu krause, olvidaram inteiramente a finalidade de tal cerimônia. Entre as frases, em língua guató, que max schmidt observou, encontra-se esta: "quando voltas para casa, tua mãe chora e indaga por onde andastes?"(2) _(n.a) isso atesta, evidentemente, a existência do falado rito da polidez entre os guatós.

Quando dois oiampis se encontram, após longa ausência, viram-se as costas e assim permanecem cerca de dez minutos sem falar. Esse cerimonial é, sem dúvida, vestígio dos ritos de polidez aqui estudados.(3) _(n.a)

as mulheres jivaros entoam melopeias funerárias todas as vezes que percebem algum forasteiro.(4) _(n.a)

no chaco, se algum estrangeiro chega à aldeia indígena, em seguida ao falecimento de alguém, é ele acolhido com choros. Se uma tribo, da qual tenha morrido recentemente algum membro, restitui a visita a outra, também exige a etiqueta que esta a receba

(p.303)

Com lamentos; mas essas manifestações de dor aparente, verificadas em semelhantes casos, não devem, como erradamente fez karsten(1), _(n.a) ser assimiladas à saudação lacrimosa: trata-se de um simples rito funerário, cuja duração não ultrapassa o período consagrado ao luto. Assim, entre os chiriguanos,(2) _(n.a) toda a pessoa aparentada com o morto, que visita a aldeia onde se deu o falecimento, deve dirigir-se ao túmulo do defunto e lá permanecer, durante algum tempo, acocorado, o rosto em lágrimas, voltado para a parede da choça. Só depois, então, o viajor vem saudar os hospedeiros e entreter, em voz baixa, conversação com eles. Ordinariamente, os estrangeiros são recebidos sem nenhuma cerimônia especial.

É fato assaz difundido na américa do sul essa explosão de dor assistida à chegada do forasteiro na aldeia em luto. Koch-grünberg(3) _(n.a) deixou uma forte descrição desse costume, a proposito dos silvícolas do aiari, entre os quais o pranto tem lugar tanto à chegada quanto à partida do forasteiro. É costume esse também estreitamente associado aos ritos funéreos.

Como se pode ver, pela enumeração das tribos sul americanas dadas ao rito da saudação lacrimosa, tal costume surge exclusivamente a oriente dos andes. É peculiar aos tupis e aos indígenas do estoque cultural mais primitivo do continente (vj. A carta, à pág. 306). Foram os tupis, de certo, que contribuíram para a sua difusão. Bom exemplo é fornecido pela fração da tribo puri, estabelecida nas proximidades do rio de janeiro, que, segundo parece, assim como outros

(p.304)

Mais elementos culturais, aprenderam com os tamoios esse rito de polidez.(1) _(n.a)

na américa do norte, a saudação lacrimosa estava espalhada em toda a região compreendida entre as cabeceiras do mississipi e a costa do texas, sobretudo entre os índios do grupo *kaddö* e entre os sioux. Friederici(2) _(n.a) acredita ter encontrado traços igualmente na américa central. Fora da américa, a saudação lacrimosa foi assinalada nas

ilhas andaman, na austrália(3) _(n.a) e em nova zelândia; talvez seja ela ainda praticada em outras ilhas dos mares do sul.(4) _(n.a)

friederici interpreta esse costume como uma manifestação de simpatia testemunhada pelos indígenas a seu hóspede, "a quem agradeciam, de qualquer modo, por ter afrontado tantos perigos com o objetivo de vê-los." karsten vê na saudação lacrimosa a expressão da dor real causada pela lembrança dos parentes mortos, que a aparição do forasteiro vinha despertar. Essa observação contrasta com o que testemunham os outros viajantes a respeito da indiferença, ou mesmo satisfação, de que as carpideiras davam prova uma vez concluído o rito de polidez: o referido autor interpreta ainda esse costume como uma forma da crença na reencarnação: o forasteiro, podendo ser o próprio morto, deveria ser recebido em meio de manifestações de dor. Essa hipótese, todavia, choca-se com o fato, tantas vezes já assinalado, a saber,
(p.305)

Carta da distribuição da saudação lacrimosa na America do Sul.

A saudação lacrimosa

(Explicação da carta)

	Tribus	*Autores*	*Observações*
91	Tupinambás	Cardim, p. 172; Soares de Sousa, ps. 323-324; Thevet (2), fol. 929; etc.	
92	Guaranis	Montoya, ps. 51-52.	Os apapocuvas-guaranis conservam a lembrança desse rito em sua mitologia. Cf. Nimuendajú (1), p. 400.
12	Charruas	Lopes de Sousa.	
13	Puris	Knivet, p. 197; Eschwege, t. I, p. 107.	
11	Chorotis	Karsten (1), ps. 369-370.	
93	Itatins	*Annuæ litteræ*, p. 438.	
25	Guatós	Max Schmidt, p. 246.	Alusão ao rito em um trecho de conversação na lingua guató.
23	Carajás	Pinto da Fonseca, p. 379; Krause, p. 324.	
24	Caiapós	Krause, p. 402.	
21	Jurunas	K. v. d. Steinen, p. 252.	
94	Tembés	Nimuendajú (2), p. 301.	Alusão em um mito.
22	Oiampis	Coudreau, p. 316.	Subsiste entre esses indios vestigios do rito.
29	Jivaros	Karsten (1), p. 370.	
	Leuguas	Friederici (1).	
	Coroados	Borba (2), p. 14.	

De que os indígenas não faziam nenhuma diferença entre o parente e o desconhecido.

A meu ver, essa cerimônia deve ter origem mais complexa. Talvez esteja ela associada ao culto dos mortos. Da maioria dos textos citados, ficou esclarecido que o tema do pranto se relaciona com os mortos, sendo, nele, evocada a sua memória e as suas façanhas(g). (n.a)

a saudação lacrimosa não era o único rito de polidez praticada pelos tupinambás. Parece que esses índios conheceram a "saudação agressiva", se me é possível empregar tal expressão; isto é, em certos casos, os tupinambás recebiam o hóspede com demonstrações de hostilidade, que, no fundo, não passavam de sinais de cortesia. Quando cardim(1) (n.a) se dirigia, em canoa, a certa aldeia tupinambá, onde fora fundada uma missão, os neófitos vieram ao seu encontro enfeitados com os seus mais belos ornamentos plumários e, no preciso momento em que perceberam o barco dos jesuítas, se puseram a soltar espantosos clamores, imitando perfeitamente um combate na água. Destacando-se uma das canoas, o indiozinho, que nela viajava, ofereceu a cardim arco e flechas, advertindo-o: "em tempo de guerra e cerco, como estás desarmado"?(h) (n.a) a esse tempo, rodearam-no as demais pirogas, fazendo-o prisioneiro e conduzindo-o à aldeia entre cantos e danças.

Pode ser comparada essa recepção a outras, de caráter análogo, verificadas na patagonia(2) (n.a) e entre os jivaros.(3) (n.a) (i) (n.a)
(p.308)

NOTAS AO CAPITULO XIII

(Estevão Pinto)

(*a*) Em português, no texto, as três palavras anteriores.

(*b*) O trecho de Cardim, citado, foi ordenado por Métraux. Vai transcrito de acordo com o original português.

(*c*) *Idem, idem.*

(*d*) *Idem, idem,* quanto ao trecho de Gabriel Soares de Sousa.

(*e*) *Idem, idem,* quanto ao trecho de Gandavo.

(*f*) Formula de saudação comum, cuja pronuncia correta, segundo Rodolfo Garcia, é *ere-iu* (ou *ju*) *pe* ?, que significa *vieste então* ? (Cardim, p. 242). Cf. Léry, ed. cit., p. 215.

(*g*) Sobre os cantos funereos dos tupinambás e a sua analogia com o *vocero* basco, cf. Roger Bastide, *Arte e sociedade,* ps. 81 *sq.,* São Paulo, s/d.

(*h*) A citação vai transcrita de acordo com o original português.

(*i*) Ainda a respeito da saudação lacrimosa, cf., além dos autores citados por Métraux: Anchieta, *Cartas,* ps. 435 e 436; Loreto Couto, *o.c.,* p. 62; *Dialogos,* p. 270. Esse rito foi objeto de estudo por parte de varios etnologos. Só em 1906 surgiram três trabalhos a respeito: o de Georg Friederi e Alfredo de Carvalho (ambos citados por Métraux) e o de Rodolfo R. Schuller,

"El origen de los Charrúa", em *Ann. de la Univ. de Chile*, CXVIII, Santiago. Fiz uma interpretação do costume em *Indigenas do Nordeste*, II, ps. 268 *sq*.

Se os vestigios da saudação lacrimosa, existentes nos costumes dos jivaros, indicam a primitividade do mesmo entre os referidos indios, — isso vem invalidar, talvez, a teoria de Métraux, isto é, de que foram os tupis os responsaveis pela difusão de semelhante rito.

José Mariz (*Perspectivas psiquiatricas de alguns rasgos totemicos e tabus do indigena brasileiro*, p. 24, Recife, 1936) vê na saudação lacrimosa a ambivalencia de sentimentos, "um dos elementos mais em voga hoje em dia em psicopatologia, graças a Bleuler".

(p.310)

Capítulo xiv

festas e danças

existem várias excelentes descrições das dansas tupinambás, assim como estudos muito preciosos a respeito da natureza e caráter de seus cantos. Confrontando as diferentes narrativas, pode-se fazer uma ideia bastante exata da maneira pela qual eram celebradas suas festas, cujo fim religioso, embora raramente conhecido, é sempre provável.

Léry(1) (n.a) teve ocasião de assistir a uma cerimônia, que esse autor descreve longamente, mas deixando ignorado o seu motivo. Informa léry que tal cerimônia só tinha lugar por ocasião da visita dos caraibas:

"tendo dormido, certa noite, na aldeia chamada cotina, no dia seguinte, pela madrugada, quando pensava em retomar a marcha, vi chegarem, de todos os recantos, os selvagens das vizinhanças, os quais, juntamente com os da taba, em número de quinhentos ou seiscentos, foram reunir-se no pateo central. Parei, então, voltando para indagar o motivo dessa assembléia e, nisso, os indígenas se separaram subitamente em três bandos: os homens recolheram-se em certa choça àparte e as mulheres em outra. As crianças também

(p.311)

Foram recolhidas. Como percebi dez ou doze caraibas entre os índios, suspeitei de algum extraordinario acontecimento e, desse modo, convenci meus compatriotas a permanecer ali até averiguar o misterio. Assim foi combinado. Convem notar que os caraibas, antes de se separarem das mulheres e crianças, aconselharam-nas severamente a não sairem das ocas, onde se encontravam, da qual deveriam escutar, com atenção, os seus cantos. Ali também nos encerraram os selvagens. Já havia começado a almoçar, sem nada perceber ainda o que pretendiam os índios, quando comecei a ouvir, na casa reservada aos homens, - distante cerca de trinta passos da nossa - um murmurio surdo de resas; imediatamente, as mulheres, em número de quase duzentas, puseram-se todas em pé, de ouvido atento, muito perto umas das outras. Mas, logo que os homens pouco a pouco erguiam a voz, ouvi-os distintamente cantar e repetir, em conjunto, o seguinte estribilho de encorajamento: - *he, he, he, hé*. E fiquei ainda mais espantado quando as mulheres, por seu turno, começaram a secundar, em voz trêmula: - *he, he, he, hé*. Assim aconteceu durante mais de um quarto de hora, sem que eu soubesse o que fazer. Ao mesmo tempo, as mulheres urravam e saltavam violentamente, agitando os seios e espumando pela boca até desmaiarem como vitimas de gota coral. Por isso não me era possivel deixar de acreditar que se tivessem tornado repentinamente possuídas do diabo."

as crianças, na choça onde se achavam também encerradas, faziam ouvir o mesmo alarido, imitando, assim, os seus pais. "ao cessarem, entretanto, os ruídos e os urros confusos dos homens, calaram-se também mulheres e crianças; mas, após pequena pausa, tornaram todos a cantar, dessa feita de modo tão harmonioso
(p.312)

Que o medo passou e tive o desejo de ver tudo de perto". Léry atreveu-se mesmo a aproximar-se da choça onde cantavam e dançavam os guerreiros, conseguindo vê-los: estavam "juntos uns dos outros, formando rodas (sem se pegarem as mãos), mas fixos no lugar, curvados para a frente e movendo apenas a perna e o pé direito. Cada qual tinha a mão direita na cintura, conservando o braço e a mão esquerda pendentes. Suspendendo um tanto assim o corpo, cantavam e dançavam. Como eram numerosos, formavam três rodas, no meio das quais se mantinham três ou quatro caraibas ricamente adornados de mantos, cocares e braceletes, feitos de belas plumas naturais, novas e de diversas cores. Os caraibas conduziam maracás, isto é, guizos feitos de certo fruto maior que um ovo de

avestruz, dos quais já falei atrás. Os feiticeiros faziam-nos ressoar para que, conforme diziam, os espiritas lhes falassem através deles".

Adiante, reproduzo integralmente dois trechos extraídos, respectivamente, de claude d'abbeville e de yves d'évreux, que completam os pormenores fornecidos por léry.

"quanto a isso (diz claude d'abbeville)(1), (n.a) dansavam sem trejeitos, sem desatinos, sem saltos, sem requebros e sem rodeios; colocam-se todos, muito perto uns dos outros, sem que se toquem, entretanto, ou se falem. Quase sem sairem do lugar. Assim, não se inflamam demasiado durante o baile a não ser no tempo do cauim, quando, então, dansam e cantam em redor das cabanas da aldeia.

Esses índios bailam, em geral, com os braços pendentes e, às vezes, com a mão direita nas ilhargas,
(313)
Contentando-se em mover apenas a perna e o pé direito. É verdade que não raro se aproximam uns dos outros, voltam, param e giram, batendo sempre com o pé no chão; mas, depois de três ou quatro voltas, regressa cada qual, em cadência, ao lugar primitivo".

"dispondo os seus índios em fileira (fala ives d'évreux,(1) (n.a) referindo-se a certo chefe tupinambá), eram em numero de cem ou cento e vinte - a uns deu cuias ou panelas, a outros escudos, espadas, facas, arcos, flechas e instrumentos semelhantes. Isso feito, separados os tangedores de maracás em grupos de dez, aproximadamente, os selvagens percorreram as ocas dos tabajaras e, depois, tornando à praça grande do forte, onde nos achavamos, vieram aí terminar as dansas (aliás, muito parecida com a dos *pantalons*), avançando e fazendo mesuras, batendo, todos, ao mesmo tempo, com o pé, o chão, tudo isso acompanhado da voz e do som dos maracás. E, entoando louvores aos franceses, jamais deixavam de observar o compasso. Mexiam em todos os sentidos a cabeça e as mãos, com tais gestos que fariam rir as pedras. Chamam os tupinambás a essa dansa *porasséu-tapoui*, isto é, a dansa dos tapuias, porque era outra a daqueles índios: sempre em roda e nunca mudando de lugar".

Por ocasião de certas festas, dois dançarinos destacavam-se do grupo e punham-se a bailar a sós, na praça pública; quando algum deles se fatigava, outro retomava o seu lugar.

Algumas vezes o mesmo par de concorrentes tomavam-se as mãos, iniciando uma verdadeira luta corporal.(2) _(n.a)
(p.314)
Em todas as danças, quaisquer que fossem, as mulheres permaneciam sempre afastadas dos homens. Não executavam nenhum passo, mas suas contorções e momos eram mais exagerados, sobretudo se bailavam sós.(1) _(n.a) algumas vezes, quando toda a tribo fazia rondas através da aldeia, duas moças introduziam-se, cantando, por entre os grupos.(2) _(n.a)

os meninos participavam das festas desde a mais tenra idade, iniciando-se assim, bem cedo, na disciplina e no conjunto perfeito observado em toda cerimonia.(3) _(n.a)

em nenhuma festa os tupinambás cobriam o rosto com máscaras, a exemplo das tribos do xingu e das guianas. Entre os acessórios de dança, afora alguns instrumentos musicais, tais como o maracá, uma espécie de tamborim e o bastão de compasso, não havia senão os arcos e flechas, - assim mesmo em determinadas ocasiões.(4) _(n.a) em compensação, apresentavam-se sempre pintados e revestidos de seus ornamentos plumários.

Fora das grandes solenidades, os tupinambás executavam, toda noite, danças, cujo caráter religioso se foi decompondo consideravelmente, transformando-se, como acontece no chaco, em verdadeiras atividades recreativas. Os mancebos porfiavam em brilhar e exibiam-se ricamente emplumados, com a roseta de plumas de ema nos rins, guizos feitos de frutos secos aos pés e maracá na mão. "não fazem outra coisa,
(p.315)
No decorrer da noite, com tal equipamento, senão ir e vir, saltar e dansar, indo de casa em casa."(1) _(n.a)

a título de curiosidade, podem comparar-se as danças dos apapocuvas-guaranis(2) _(n.a) e a dos cainguás(3) _(n.a) com aquelas, que acabo de descrever. Fica-se surpreso com a extraordinária semelhança existente entre elas. A dança pode ser, pois, considerada elemento cultural capaz de indicar as relações mantidas, outrora, por tribos hoje em dia separadas.

Na passagem de yves d'évreux, atrás transcrita, onde se conta a recepção que os

tupinambás deram aos tabajaras, observou-se que a dança executada era a *porasséu-tapoui*, isto é, a dança dos tapuias. Assim a dança pode passar de tribo a tribo como qualquer objeto ou como qualquer técnica. É curioso, porem, ver os tupinambás imitando os tapuias, aos quais consideravam gente barbara da mais baixa cultura. Já fiz ver, em outro trabalho precedente, que os tupinambás aprenderam com os tapuias o uso do botoque.(4) _(n.a) esses dois fatos mostram que um povo mais civilizado pode tirar proveito das invenções ou mesmo dos ritos e costumes peculiares a raças tidas como inferiores. É bem possível, aliás, que os tapuias fossem culturalmente mais desenvolvidos do que se crê em geral(a). _(n.a)

cantos - todas as danças eram acompanhadas de cantos. Os tupinambás passavam, segundo asseguram os que os ouviram, por excelentes músicos. Os
(p.316)
Bons tocadores gozavam de respeito geral e, quando caíam prisioneiros, deviam ao seu talento a circunstância de escapar à morte. Era preciso mesmo ter o dom de improvisar. Realmente, as árias cantadas durante as danças eram tiradas por um só indivíduo; os demais escutavam e, depois, retomavam, em coro, o mote.(1) _(n.a)

esses detalhes lembram o que nos diz nimuendajú a propósito dos *chants-médecine* dos apapocuvas. Esses indígenas dividem os membros da tribo em quatro categorias, de acordo com o número de cantores mágicos conhecidos por cada um. Logo que algum índio apapocuva tem, por inspiração, conhecimento de uma canção nova, apressa-se a ensiná-la a toda a aldeia. Saber várias canções de utilidade geral confere-lhe o dom de feiticeiro.(2) _(n.a) tudo faz crer que assim também sucedia entre os tupinambás. Só desse modo se explicam as prerrogativas conferidas aos "bons tocadores". O "mestre do coro" não era senão o pajé. Entre os apapocuvas(3) _(n.a) e os guaraius(4), _(n.a) é ele quem entoa os cantos, que os demais membros da tribo acompanham.

Provavelmente, os tupinambás não possuíam canções profanas. "seus cantos (di-lo claude d'abbeville)(5) _(n.a) são em louvor de uma árvore, de um pássaro, de um peixe ou de qualquer outro animal ou coisa, e não contêm palavras escandalosas; mas, principalmente, cantam seus combates, suas vitórias, seus triunfos
(p.317)

E outros feitos guerreiros, de que se vangloriam muito, tudo no sentido de exaltar o valor militar. Cada canto tem melodia própria, com estribilho, que é repetido, em coro e em cadência, no fim de cada estrofe".

Cardim,(1) (n.a) que lhes ouviu os cantos, teve a curiosidade de procurar saber a sua significação. Responderam que os cantos tratavam de quantas "façanhas e mortes tinham feito seus antepassados"; as alusões a pássaros, cobras e a outros animais eram de caráter imitativo, isto é, serviam para iniciá-los "a pelejar". As canções tinham, possivelmente, caráter mitológico e continham elementos tirados das tradições religiosas da tribo. É, pelo menos, o que se pode inferir da análise feita por léry: "disse-me o turgimão, em primeiro lugar, que os índios insistiam em lastimar seus avós tão valorosos e agora desaparecidos; consolavam-se, todavia, em saber que, após a morte, iriam encontrá-los além das altas montanhas, com os quais iriam dançar e morar. Enquanto isso, ameaçavam perseguir os *ouëtacas*(b) (n.a) (nação de silvícolas inimigos dos tupinambás, os quais, como já o disse alhures, são tão bravios que jamais foram domesticados), aprisioná-los em breve e devorá-los, conforme lhes haviam prometido os caraibas. Finalmente, contaram, através de suas cantigas, que, certa vez, as águas transbordaram e recobriram inteiramente a terra; toda a humanidade, desse modo, perecera, com exceção de seus pais, que se salvaram subindo às mais altas árvores da região."
(p.318)

NOTAS AO CAPITULO XIV

(ESTEVÃO PINTO)

(*a*) Em resumo, segundo o que se depreende dos autores citados por Métraux, acrescidos das notas extraidas de frei Vicente do Salvador (*o.c.*, p. 53) e das *Cartas Avulsas* (p. 147), verifica-se o seguinte:

1.º — As dansas estavam associadas às bebedeiras e, em determinadas epocas, duravam dois ou três dias.

2.º — Os dansarinos, nessa ocasião, apresentavam-se geralmente pintados e adornados com os seus paramentos plumarios, inclusive os chocalhos.

3.º — Um dos circunstantes tangia o tamboril, mas sem dobrar as pancadas.

4.º — O compasso era tambem marcado com o maracá.

5.º — Algumas vezes, dois dansarinos destacavam-se do conjunto e bailavam, sòzinhos, no centro da roda.

6.º — Alem do tamboril e do maracá, havia outros accessorios, como sejam, os arcos, as flechas e o bordão de compasso.

7.º — Os componentes colocavam-se sempre em circulo, sem tocar-se e mudar de lugar, exceto no tempo do cauim, ou quando pretendiam imitar os tapuias.

8.º — A pose mais caracteristica era a da mão direita nas ilhargas, o braço esquerdo pendente, o corpo meio curvado para a frente.

9.º — A batida no solo se fazia com o pé direito.

Quanto ao mais, sabemos o seguinte:

1.º — Os tupis guardavam "entre si diferenças de vozes em sua consonancia", e, de ordinario, as mulheres faziam de "triplos, contraltos e tenores".

2.º — Um dos cantores tirava a cantiga e os demais respondiam.

3.º — As cantigas tinham por objetivo o louvor de arvores, passaros, peixes, etc., ou enalteciam o valor dos guerreiros e as façanhas dos seus ancestrais.

4.º — A voz dos cantores, a principio baixa, elevava-se pouco a pouco.

Segundo Flausino Rodrigues Vale (*Elementos de folclore musical brasileiro*, p. 30. São Paulo, 1936), são os seguintes os traços marcantes da musica indigena brasileira: *a*) escala diferente da nossa, "talvez devido à remota origem oriental, empregando, possivelmente, terços e quartos de tom"; *b*) "como corolario, é diverso seu sistema harmonico"; *c*) quadratura ritmica completamente original.

A respeito ainda do assunto, de modo geral, cf. J. Combarieu, *La musique et la magie*, Paris, 1909.

A dansa era uma das mais importantes instituições das sociedades inferiores. O poraci fazia parte dos principais acontecimentos da vida tribal do aborigene brasileiro (estações do ano, nascimento, imposição do nome, puberdade, casamento, comemoração dos mortos, guerras, etc.). Com os bailados, os indios participavam da essencia mistica dos avós e dos antepassados.

Finalmente, entre os elementos culturais de origem gê, alem da dansa (certa especie de dansa) e do botoque, absorvidas pelos tupinambás, — devemos incluir tambem o uso do cercilho ou cabeleira em "forma de prato", para usarmos a expressão de Paul Ehrenreich.

(*b*) O mesmo que *guaitacás*.

a festa do cauim

nada ocorria de importância na vida social ou religiosa dos tupinambás que não fosse seguido de vasto consumo de certa bebida fermentada conhecida pelo nome de cauim.(1) _(n.a) essa bebedeira tinha lugar em determinadas ocasiões, como sejam, o nascimento da criança, a primeira menstruação da moça, a perfuração do lábio inferior do mancebo, as cerimônias mágicas que precediam a partida para a guerra, ou que sucediam em seu retorno, o massacre ritual do prisioneiro, o trabalho coletivo da tribo na roça do chefe(2) _(n.a) e, em geral, em todas as assembleias destinadas à discussão de assuntos importantes: "os quais jamais seriam levados a bom termo se, precedentemente, não fabricassem os índios o seu cauim para dele beberem até não mais poder."(3) _(n.a)

o fato mesmo de impor-se a absorção de bebidas fermentadas, todas as vezes que estava em jogo o interesse da comunidade, prova que esse ato se revestia de caráter religioso. Para beber o vinho era preciso
(p.321)
Atingir-se a puberdade; o consumo do cauim estava, de fato, rigorosamente interdito às crianças. Mas diz cardim(1) _(n.a) que o mancebo só era obrigado a tomar parte no banquete, pela primeira vez, por ocasião de celebrar o seu matrimonio. Por outro lado, assegura o autor anônimo da *informação do brasil*(2) _(n.a) (a) _(n.a) que o adolescente só se considerava núbil a partir do dia de sua participação na borracheira organizada para festejar a própria virilidade. O rapaz apresentava-se, nessa ocasião, inteiramente pintado e recoberto de ornamentos plumários.

As minudências, que os antigos autores deixaram a respeito da fabricação do cauim, põem ainda mais em evidência as virtudes ao mesmo atribuídas.

Essa bebida extraía-se de diferentes plantas, sendo as mais apreciadas a mandioca doce ou amarga, o milho e o caju(b). _(n.a) sua preparação era confiada só às mulheres. Homem que se, intrometesse nesse serviço, além de cair em ridículo, poderia arruinar a bebida, ou tirar-lhe a virtude.(3) _(n.a) as moças encarregadas de tal mister trabalhavam sob a vigilância das velhas.(4) _(n.a) o labor consistia, sobretudo, em mascar as frutas e

impregná-las de saliva. Como as propriedades inebriantes do cauim dependiam exclusivamente dessa operação, esta revestia-se, aos olhos dos tupinambás, de significação mística(c). _(n.a) as mulheres que tomavam parte na mastigação deveriam ser virgens,(5) _(n.a) ou, pelo
(p.322)
Menos, guardarem, durante certo tempo, a castidade. As moças bonitas tinham preferência sobre as feias.(1) _(n.a) (est. Viii, fig. B e est. Ix, fig. B).

Quando alguma tribo decidia festejar o "vinho", seus membros convidavam a população das aringas circunvizinhas, que, na data marcada, acorria em massa e entrava na aldeia a dansar.(2) (n.a) na véspera da festa, os índios punham os seus atavios é, maracá à mão, rodeavam as cabanas, "cantando, dançando e pulando toda a noite sem nenhum repouso."(3) _(n.a)

no dia seguinte, uns poucos dos ocupantes da oca, por onde deveria ser iniciada a festa, percorriam a aldeia, entre cantos e bailes, convidando os vizinhos a beber com eles:(4) _(n.a)todo o mundo se precipitava para a maloca na qual encontravam as mulheres prontas para servi-los. E, então, os hóspedes, dançando, cada qual de per si, passavam diante das moças, recebendo, nessa ocasião, uma cuia cheia de bebida. Se o cauim sabia bem, improvisavam-se canções, que eram recitadas fazendo-se volta, em torno da oca, ao som dos maracás.(5) _(n.a) os temas das cantigas baseavam-se na qualidade excelente do vinho: "ó, vinho, ó, bom vinho (cantavam os índios)! Jamais existiu outro igual. Ó, vinho, ó, bom vinho! Vamos beber dele a vontade. Ó, vinho, ó, bom vinho! Ó bebida que não dá preguiça!" vinho preguiçoso era aquele que não embriagava!(6) (n.a)
(p.323)

Enquanto assim se bebia, os anciões e principais estendiam-se nas redes, onde, fumando em canudos de fumo(1), (n.a) discutiam os assuntos de seu interesse(d). (n.a) esses velhos eram objeto de atenções especiais; se algum deles (diz yves d'évreux)(2) (n.a) "vai à festa do cauim, é o primeiro a sentar-se e a ser servido e as distribuidoras do vinho, - escolhidas entre as mais honrosas e as mais aparentadas com o anfitrião, - vêm logo apresentá-lo aos convidados". E todos dançam, cantam e assobiam, "encorajando-se e exortando-se reciprocamente a manter o animo valoroso e a fazer muitos prisioneiros na guerra".(3) (n.a) as mulheres podiam beber tanto quanto os homens. "as próprias

mulheres (observa maliciosamente léry)(4), (n.a) servindo de dispenseiros, não se esquecem de bebericar na mesma medida dos homens". A ação do álcool era particularmente violenta para as mesmas, que se entregavam a contorções grotescas e se comportavam como possessas.(5) (n.a) era nessa única ocasião que as mulheres dançavam lado a lado com os homens, pondo-lhes a mão nas ilhargas.(6) (n.a)

Esgotado o cauim da primeira cabana, os índios passavam às seguintes. E assim por diante, até que todas as cabanas estivessem vazias."(7) (n.a) as bacanais duravam de dois a três dias; por esse tempo ninguém

(p.324)

comia e apenas se interrompia a beberagem para fumar (*Est. VIII, fig. B*).

Nessas orgias, em que os animos se inflamavam de mais a mais, as rixas, como é obvio, eram frequentes. Demais, no momento, reinava liberdade sexual em

Fig. 9 — *Mulheres tupinambás preparam as bebidas, que extraem da mandioca e do milho (segundo Staden).*

Demasia.(1) (n.a) os quadros pitorescos, que os antigos cronistas deixaram das cenas provocadas pelas festas do cauim, mostram bem a exaltação selvática a que chegavam esses índios ordinariamente tão calmos. Não é, pois, de surpreender que um tal estado

tenha sido considerado pelos tupinambás como uma crise mística da coletividade, na qual todos se sobrepunham acima de si mesmos.
(p.326)

NOTAS AO CAPITULO XV

(ESTEVÃO PINTO)

(*a*) Confira-se a nota *j* do cap. I.

(*b*) A planta propria para a fabricação do vinho era o aipim, que os indios, no dizer de Gabriel Soares de Sousa, plantavam de preferencia para tal fim. Vinho se fazia ainda do abacaxi, do ananás, da mangaba, da pacova, da jaboticaba, da batata e do jenipapo.

(*c*) "O mastigar por moças, dando mais gosto, não é galanteio indigena: a saliva ajuda a sacarificação do amido, pelo fermento; é este fermento que faz *ferver* a bebida, e não o fogo, como inadvertidamente se poderia supor; há produção de gases e elevação de temperatura, o que esquenta a bebida" (notas de Afranio Peixoto à p. 74 das *Cartas Avulsas,* cit.). Léry diz que os franceses procuraram fabricar o cauim sem a mastigação; mas, para falar verdade, a experiencia mostrou que, assim feita, a potagem não era boa (*o.c.,* p. 121).

(*d*) No texto, *"tout en fumant des cigares"*. Trata-se propriamente das "cangueiras" de folhas, especies de canudos por onde fumavam os tupinambás, pondo fogo a uma das suas pontas.

Capítulo xvi

o mito da "terra sem mal" e as crenças, por parte dos indígenas sul-americanos, em um mundo ideal

quando povos, civilizados ou não, são vencidos e subjugados por déspotas impiedosos, que ameaçam suas mais caras crenças ou tradições, revela-se entre os mesmos uma

nostalgia do passado. Essa nostalgia serve de alimento a visões de um porvenir grandioso, que lhes proporcionará a anelada vindicta e o retorno ao passado. Um passado, que se identifica com a idade de ouro.

Crises místicas semelhantes, frequentemente de consequências políticas sérias, tiveram lugar, numerosas vezes, entre as sociedades primitivas da américa, da oceania e da áfrica. A história dos indígenas norte-americanos oferece-nos muitos exemplos de movimentos político-religiosos, que expressam a intensa melancolia de uma civilização moribunda, mas, por isso mesmo, esforçando-se ainda em reafirmar-se à custa dos mais fantasiosos sonhos.

Como tais sonhos, acompanhados de revoltas e migrações, foram repetidamente provocados por indivíduos representando o papel de salvadores ou redentores,
(p.328)
Há quem os tenha comparado às crenças manifestadas em vários textos bíblicos por ocasião do advento de um messias. Esse paralelo justifica-se, tendo-se em vista antes a essência do que as exterioridades múltiplas do fenômeno. A fatos dessa ordem dá-se o qualificativo de fenômenos revivalistas.

Os índios sul-americanos não foram alheios às crises messiânicas, sendo os primeiros a sofrê-las os tupinambás do trato costeiro do brasil. As crises em questão caracterizavam-se ora por acessos de entusiasmo coletivo provocados pelas profecias dos grandes xamãs, que anunciavam a transformação radical da sorte dos tupinambás, ora por migrações em busca da "terra-onde-não-se-morre".

Movimentos análogos produziram-se entre os guaranis do paraguai (séculos xvi e xvii), entre os guaraius e os chiriguanos (séculos xviii e xix) e entre os moxos (século xix). O mesmo ocorreu entre os índios campas, por ocasião da revolta de santos atahuallpa (1750) e entre algumas tribos do rio negro e da guiana, na última centúria.

Os missionários, que viveram, nos séculos xvi e xvii, entre os tupinambás do litoral brasileiro, falam, reiteradamente, na influência exercida sobre esses aborígenes pelas profecias de certos xamãs e pelas perspectivas de uma era áurea, anunciada para muito próximo. Pormenores, frequentes vezes obscuros, fornecidos a respeito do assunto pelos

antigos cronistas, tornam-se mais compreensíveis quando os comparamos aos acontecimentos, relativamente recentes, que se produziram no seio de alguns grupos guaranis do paraguai e do sul do brasil. Pode-se empreender o estudo dos movimentos messiânicos dos tupinambás partindo-se do conhecido para o desconhecido, isto é, do
(p.329)
Exame dos fatos contemporâneos para a interpretação dos velhos textos.

É a nimuendajú(1) _(n.a) que cabe o mérito de ter iniciado as primeiras pesquisas metódicas nesse domínio. O referido sábio encontrou, em 1912, em litoral perto de são paulo, um pequeno bando de índios guaranis vindos do paraguai. Eram alguns sobreviventes do numeroso grupo que se pusera em marcha, em busca, além oceano, da "terra onde ninguém morria". A leva constituía a última vaga de vasto movimento migratório de origem religiosa, que, começando em 1810, se prolongara até os começos do século xx. Três tribos tinham tomado parte no movimento - os apapocuvas, os tanhiguás e os oguauívas, todas, outrora, habitantes do sul do mato grosso, nas fronteiras paraguaias.

Seu êxodo fora provado pelas profecias de certo número de feiticeiros, que, persuadidos do fim do mundo, tentaram salvar os compatriotas, exortando-os a buscar refugio na "terra sem mal", onde estariam ao abrigo do cataclismo. Essas palavras despertaram grande entusiasmo. Logo, os apapocuvas se puseram em marcha, seguidos dos tanhinguás e dos oguauívas. Cada grupo tomou diferente itinerário. Várias foram as vicissitudes pelos mesmos suportadas. Alguns conseguiram alcançar a borda marítima, após dificuldades inauditas; outros foram interrompidos no curso da viagem. Mas todos, até os que se viram obrigados a acampar ao pé das cidades ou missões, permaneceram fiéis ao ideal primitivo. Cada vez que se oferecia ocasião, os mencionados índios tentavam fugir e ganhar o litoral.
(p.330)
Somente pouco antes da última guerra, os indígenas em questão renunciaram definitivamente a transpor o oceano, tendo sido asilados, por concessão do governo brasileiro, na reserva de araribá. As mais amargas desilusões, todavia, não lhes abalaram a fé na existência de uma espécie de paraíso terrestre e na possibilidade de alcançá-lo antes da morte.

Durante a longa convivência entre os apapocuvas, nimuendajú pôde recolher, a respeito

da origem e natureza de sua migração, consideráveis informações, que vou tentar o mais possível resumir.

A crença na existência da "terra sem mal" está em estreita relação com antigos mitos a respeito da destruição do universo. Quando *ñanderuvuçú*, "o pai grande", resolveu acabar com a terra, advertiu antecipadamente o feiticeiro-mor *guyraypoty* e ordenou-lhe dançar; este, em obediência, executou, durante toda a noite, seus bailados rituais, após o que *ñanderuvuçú* retirou um dos esteios, onde repousava o mundo, provocando devastador incêndio. *Guyraypoty*, percebendo o perigo, emigrou para o mar com toda a sua família. Tão rápida foi a fuga, que os índios não tiveram tempo de plantar e recolher a mandioca; todos teriam perecido de fome, se não fora o poder mágico de *guyraypoty*, que conseguira milagrosamente obter-lhes os víveres necessários à vida. Quando os fugitivos atingiram as bordas do atlântico, seu primeiro cuidado foi a construção de uma casa de dança, na qual, noite e dia, bailavam e cantavam, batendo no solo com os seus bordões de compasso, enquanto o perigo se tornava cada vez mais iminente pois o mar, como quisesse extinguir o incêndio, ameaçava submergir a superfície do globo. *Guyraypoty* e os seus, entretanto,
(p.331)
Quanto mais aumentava a ameaça, tanto mais dançavam freneticamente. E, no momento exato em que iam ser tragados pelas águas, a cabana elevou-se, transpôs a porta do céu e só foi parar junto à casa de *ñandecy*, "a mãe grande", esposa de *ñanderuvuçú*.

O país celestial onde habitam *guyraypoty* e a mulher tem o nome de *yvy marãey* (a terra sem mal). Nesse lugar, as plantas nascem por si próprias, corre o mel em abundância e todos os que o alcançam usufruem a felicidade.

O cataclismo, que já uma vez aniquilou o universo, não é o último a ameaçar o mundo, cujo fim, aliás, está próximo. Quando esse acontecimento se produzir, o criador enviará o morcego (*mbopi recoypy*), que devorará o sol, soltando o tigre azul, animal semelhante a um cão. O tigre azul destruirá impiedosamente a raça humana. Em seguida, virão o fogo e água.

Os guaranis modernos vivem persuadidos da próxima destruição da terra, considerando toda catástrofe, de que têm notícia, como signo prenunciador do desastre. Quando os

sonhos, visões ou simples fenômenos naturais insólitos fazem pressentir a algum feiticeiro a aproximação do perigo, este, seguindo o exemplo de *guyraypoty*, procura escapar-se-lhe, reunindo em torno de si e sob a sua direção, os mancebos, que se entregam ao jejum e à dança; todo um ano consagrado à dança mal chega para revelar a orientação ou caminho a seguir. Reina a respeito da situação da "terra sem mal" duas opiniões divergentes: alguns a localizam no centro da terra, no próprio sítio onde o criador construiu sua morada e abateu a mata a fim

(p.332)

De preparar os campos maravilhosos, que dão abundantes colheitas algumas horas após a semeadura. Pessoas competentes, entretanto, estão de acordo em assegurar que a "terra sem mal" fica situada para o este, além do mar. A conjetura dessas ultima pareceu ter prevalecido, pois foi sempre o oceano que os tupis, migrando à procura do paraíso, se propuseram atingir.

O feiticeiro provocador do movimento vinha a ser naturalmente o seu chefe e dirigente. Era dever dele velar, todas as noites, pela estrita execução da dança peculiar ao mito e da qual dependia o êxito da empresa. Danças ininterruptas e jejuns rigorosos, todavia, não contribuíam para retardar a marcha migratória já de si tão árdua. Geralmente, eram a fome, as doenças ou a guerra que dizimavam a tribo lançada nessa aventura.

Devia o feiticeiro dar provas, constantemente, de seus dons, aproximar as margens dos rios para facilitar a passagem, afastar os inimigos ou alimentar milagrosamente os adeptos. Se, apesar dos obstáculos, os emigrantes alcançavam o trato costeiro, seu primeiro cuidado era a construção de uma casa de dança, onde, talvez, munidos de chocalhos (maracás) e de bastões de compasso, iniciavam furiosamente a dança. Imprimindo movimento constante ao corpo, julgavam os apapocuvas dar-lhes a agilidade necessária para a travessia, a pé enxuto, das vagas. Estavam também persuadidos de que a casa da dança se elevaria, com eles, para o céu, isto é, para o *yvy marãey*.

O pajé indígena, que ditou a nimuendajú(1) (n.a) os mitos tribais, descreveu assim a viagem: "dansou-se durante

(p.333)

Todo o ano. Quando veio o tempo, o caminho a tomar revelou-se ao feiticeiro. Acompanhamo-lo para o este e atingimos a água imensa. O feiticeiro, nosso pai,

caminhava por cima da gente; os mancebos marchavam por terra. Logo a água, para dar-lhes passagem, secou e, assim, atravessamos o mar e chegamos à terra da bebida de jabuticaba. Aproximando-nos de *ñandecy,* nossa avó, encontramos o velho campo e o bosque de bananeiras, que foi preciso atravessar para ir ter à floresta. Nossos lábios estavam secos e havia mel para beber. Ultrapassando a floresta, atingimos o lago das águas pegajosas; não pudemos beber e a nossa língua ficou ainda mais sedenta. Caminhamos mais e, afinal, encontramos água boa de beber. Dirigimo-nos, então, para a casa de *ñandecy* e, à nossa aproximação, a arara apareceu e disse: "*ñandecy* pergunta o que os seus filhos querem comer". Respondemos-lhe: "queremos pão doce de milho verde". Passando mais adiante, deparamo-nos com uma espécie de tordo, o sabiá. E o sabiá pôs-se à nossa frente a indagar: "que é que meu filho quer comer?"

dissemos: "queremos *cáguijy* (cauim)." e o sabiá levou a resposta a *ñandecy*. Nesse momento, *ñandecy,* chorando, disse: "vocês vão morrer todos na terra. Não voltem mais para lá; fiquem aqui."

pessoas, sozinhas, também podiam alcançar a "terra sem mal". Segundo a tradição, feiticeiros houve que foram viver na solidão, entregando-se, então, às danças e ao jejum rigoroso. Os raros alimentos por eles gastos eram-lhes trazidos por invisíveis poderes. Esse esforço acabou coroado de êxito: suas almas (outros dizem os corpos) voaram para a "terra sem mal".

(p.334)

A mesma ventura tiveram os feiticeiros, que conduziram os apapocuvas e tanhiguás até as bordas do mar; tiveram o privilégio de penetrar na morada da "mãe grande", muito embora a empresa não tivesse sido bem sucedida.(1) (n.a)

a dança tem primordial importância em todos os ritos destinados a permitir a participação do homem no convívio dos deuses. Os próprios apapocuvas dão a razão disso, - se alguém consegue dominar a enorme, fadiga causada pela dança prolongada, poderá movimentar-se automaticamente, sem esforço algum, prova de que o corpo perdeu seu peso e, em consequência, aumentou de leveza. Os que possuem energia bastante para isso, acabam por elevar-se até o céu. A dança é, além do mais, um meio de pôr-se o indivíduo em comunicação com os seres sobrenaturais: quando os gêmeos míticos decidiram reunir-se ao "pai grande", inventaram uma dança, que foi executada,

ininterruptamente, durante quatro meses.(2) _(n.a)

os guaraius emigraram do paraguai, no século xvi, para o fim de estabelecer-se nas margens do guaporé, onde, como é natural, conservaram as crenças ancestrais. Entre esses índios há, também, notícia de um grande ancestral, o *tamoï*, que "voou para o oriente, enquanto os anjos batiam na terra com os seus toros de bambu, cujo ruido discordante agradou aos ouvidos divinos". E, à maneira de seus primos, os guaraius visitados por orbigny(3) _(n.a) acreditavam também que, "após a morte, do alto de uma árvore sagrada plantada sempre nas proximidades de suas ocas,
(p.335)
Tamoï os conduz ao oriente, onde ressuscitam e participam de todos os bens usufruídos por eles na vida terrena." não é apenas na condição de almas separadas do corpo que os guaraius contam juntar-se ao "pai grande"; praticam esses índios, do mesmo modo, cerimônias destinadas a provocar sua imediata ascensão ao céu. Orbigny,(1) _(n.a) que assistiu a uma dessas cerimônias, descrevendo-a sumariamente, não procurou explorar-lhe o objetivo. Mais completa, a esse respeito, é o padre cardús.(2) _(n.a) "os homens, cobertos com os seus mais belos ornamentos plumarios, reunem-se no tocai, ou casa das dansas. Fumigando os bordões de compasso, os participantes da festa põem-se a executar rondas, cuja cadencia é marcada pela batida, no solo, dos toros de bambus". A finalidade dessa manifestação (assegura o referido missionário) é de fazer-se transportar, o mais breve possível, pelo ancestral, conforme promessa deste e conforme assim esperam os índios; alguns pretendiam até - tanto são fanáticos -, que, antes da chegada dos missionários, costumava o "pai grande" arrebatar os netos para o céu, juntamente com o tocai, "arrancando-os do solo quando os índios, no seu interior, estavam a ponto de cantar."

o mito da "terra sem mal: conservou-te intacto entre os tembés do baixo amazonas. Nimuendajú(3) _(n.a) recolheu uma versão, que mostra, evidentes analogias com a por ele precedentemente obtida entre os apapocuvas. *Maira* é o herói-civilizador dos tembés. Habita no meio de uma vasta planura, coberta de flores, onde os pássaros falam e fazem ninhos no próprio solo.
(p.336)
Perto da casa de *maira* existe uma enorme aldeia, cujos habitantes levam vida amena e feliz. Seu alimento quotidiano consiste em frutos semelhantes a cabaças. Os campos não

exigem lavoura: as plantas, depois de semeadas, nascem espontaneamente. *Maira* e os companheiros da planura de *ikaiwéra* acodem pelo nome de *karuwara*. Quando as pessoas atingem a velhice, não morrem; ao contrário, rejuvenescem. Esses índios cantam e celebram festas contínuas. Segundo alguns, o paraíso está situado a leste; segundo outros, a oeste. Da derradeira aldeia tembé, no cajuara, até a região dos *karuwara*, a viagem dura um mês. Outrora; os tembés tentaram, frequentes vezes, alcançar o bemaventurado *ikaiwéra*, mas falharam todos em suas tentativas, exceção apenas de alguns dos eleitos.

Certos elementos desse mito se conservaram entre os chiriguanos; ou, mais exatamente, entre os chanés falando o guarani. Contam os chiriguanos que *tatu-tunpa* trabalhava em seus roçados de um modo todo miraculoso. Num instante, os instrumentos cavavam o chão, enquanto os ventos varriam os menores entulhos e as sementes eram plantadas pelas aves. A lavoura, feita assim sem o menor esforço, produzia repentinamente abundante seara.(1) (n.a) a maravilhosa pá de *tatu-tunpa* foi-lhe arrebatada por *aguara-tunpa*, em seguida a uma aposta que o primeiro perdera. Desde então, a humanidade se viu obrigada a laborar penosamente a terra.(2) (n.a) a súmula desses dois mitos basta para evidenciar o parentesco entre ambos, sobretudo quando se tem em vista que os dois heróis fazem, entre os chiriguanos (conforme já o mostrei), o papel de civilizadores.
(p.337)

A presença de mito idêntico entre tribos há séculos insuladas é prova suficiente em favor de sua antiguidade. Os textos, que agora vão ser examinados, não deixam subsistir nenhuma dúvida a esse respeito; atestam, além disso, que as aspirações messiânicas dos tupis, assim como as respectivas legendas básicas, pertencem às primitivas noções religiosas de todos os indígenas da família em espécie. São os fatos modernos suficientemente claros para dar ideia do alcance e significação dos antigos textos referentes aos fenômenos da mesma ordem.

O primeiro documento alusivo às crenças messiânicas dos tupinambás é uma carta do padre nobrega(1): (n.a) "em chegando o feiticeiro... Lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao mato por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrarios, e cativarão muitos para

seus comeres e promete-lhes longa vida, e que as velhas se hão de tornar moças". (a) (n.a) para dar crédito às profecias, os feiticeiros, aos quais se refere o padre nobrega, convenciam os índios de que as mesmas lhe eram ditadas pelo espírito encerrado em uma cabaça. Em nenhum outro autor, as cabaças e os espíritos nelas contidos são designados como os intermediários, de que se serve o feiticeiro para anunciar as novidades.(b) (n.a)

Outro jesuíta, em época diversa, menciona a atividade desenvolvida pelos feiticeiros no sentido de convencer os tupinambás da aproximação ou advento dos

(p.338)

Fatos, a que se poderia dar o nome de tempos novos:(1) (n.a) "alguns de seus feiticeiros, que chamam pagés, inventam uns bailes e cantares novos, de que estes índios são mui amigos, e entram com eles por toda a terra, e fazem ocupar os índios em beber e bailar todo o dia e noite, sem cuidado de fazerem mantimentos, e com isto se tem destruido muita gente desta. Cada um destes feiticeiros (a que também chamam santidade) busca uma invenção com que lhe parece que ganhará mais, porque todo este é seu intento, e assim um vem dizendo que o mantimento há de crescer por si, sem fazerem plantados, e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir a meter em casa. Outros dizem que as velhas se hão de tornar moças e para isso fazem lavatorios de algumas ervas com que lavam; outros dizem que os que os não receberem se hão de tornar em passaros e outras invenções semelhantes"(c). (n.a) os novos cantos e bailes trazidos pelos feiticeiros não passavam, possivelmente, da dança da "terra sem mal", na qual se deveria iniciar a tribo antes de empreender a migração. As danças contínuas, a que os pajés constrangiam os guerreiros, antes do êxodo, eram aquelas destinadas a ensinar-lhes a rota do paraíso.

Cardim,(2) (n.a) uma das melhores autoridades em matéria de religião dos tupinambás, resume, quase nos mesmos termos dos dois autores precedentes, as profecias da pajelança. Assegura que os feiticeiros só davam começo a práticas dessa ordem após adquirirem incontestável fama. Para ganhar a confiança e o respeito dos índios, recorriam eles a milagres de toda espécie. Um desses milagres consistia em ressuscitar algum morto, - na realidade uma pessoa que se fazia de

(p.339)

Morto. Cardim insiste no entusiasmo suscitado por tais discursos: "e com estas falsidades os traz tão embebidos, e encantados, deixando de olhar para suas vidas".(d) (n.a)

as crises místicas tiveram consequências lamentáveis para as tribos por elas atingidas. Os grupos, formados em torno do pajé, desagregaram-se pouco a pouco; os fiéis, famintos, morriam como toscas e o "santo" acabava ficando só, quando não sucumbia às mãos dos próprios discípulos ludibriados.

Marcgrave(1) (n.a) trata de fatos idênticos. É duvidoso, todavia, que tais movimentos místicos se produzissem ainda em sua época, entre os tupinambás degenerados e subjugados de pernambuco. Esse autor confessa que as indicações a respeito do assunto lhes vieram através de fontes portuguesas, as quais, aliás, confirmam a notícia de cardim a respeito da extensão rápida do movimento, capaz de abranger todo o vasto continente.

Claude d'abbeville(2) (n.a) assistiu a uma das cerimônias praticadas pelos tupinambás, destinada a apressar a partida para a mansão do "pai grande". Sua descrição deve ser dada por inteiro, pois contém inúmeros pormenores dos mais interessantes:

"há outra estrela a que os maranhenses chamam *iaouäre*, isto é, o cão.(e) (n.a) é muito vermelha e, ordinariamente, acompanha a lua de perto; tanto assim que, quando veem a lua deitar-se, dizem que a estrela late em seu encalço, como um cão, para devorá-la. Quando a lua permanece muito tempo oculta, durante a estação invernosa, acontece, em alguns casos, se surge logo após às chuvas, mostrar-se vermelha
(p.340)
Que só sangue. Afirmam, então, os maranhenses que é por causa da estrela *iaouäre*. E logo todos os homens pegam os seus bordões e, voltando-se para a lua, batem no chão com toda a força e exclamam, contínua e repetidamente, em altas vozes: - *eycobé cheramoin goé, goé, goé; eycobé cheramoin goé!* O que significa - *au, au, au, meu pai grande, boa saude; boa saude, meu pai grande, au!*(f) (n.a) entrementes, mulheres e crianças choram e gemem, aos gritos e uivos, voltadas para o céu, depois do que se deitam e rolam por terra, batendo, durante todo o tempo, com a cabeça e as mãos no solo. Desejando saber o motivo desse desatino e dessa diabólica superstição, vim a saber que os índios pensam morrer quando avistam a lua assim sanguinolenta, logo que aparece após as chuvas. Os homens, por isso, batem no chão em sinal de alegria e contentamento, por que vão morrer e juntar-se ao pai grande, a quem desejam um longo bem-estar. - *eycobé cheramoin goé goé goé; eycobé cheramoin goé. Au, au, au, meu pai grande, saude! Meu pai grande, au!*As mulheres, porém, têm medo da morte e, por isso, choram

e se lamentam."

o tumulto e o místico entusiasmo, provocados pelo insólito aspecto da lua, encontram explicação no mito apapocuva, atrás resumido. A ascensão ao "pai grande" deveria ocorrer antes do fim do mundo. Ora, esse cataclismo tinha de ser precedido pelo desaparecimento do sol, tragado por um morcego, seguido da vinda do "tigre celeste, semelhante a um cão e de cor azulada", que se arremessará contra os homens para devorá-los. O animal lendário pode ser identificado com a estrela, que traz o seu nome, cuja posição particular contribui para a gênesis do mito do qual é objeto. A cor da lua, supostamente vítima do furor do jaguar celeste, era provavelmente considerada presságio
(p.341)
Do aniquilamento do universo e anúncio de que os tempos estavam findos. Seria, pois, para escapar ao perigo iminente e alcançar, o mais brevemente possível, a mansão do ancestral, que os tupinambás entoavam seus cânticos e dançavam com os seus bastões rítmicos. Talvez mesmo esses índios esperassem sumir-se, juntamente com a aldeia nativa, desde quando tivessem adquirido a agilidade necessária, pois essa crença parece ter sido tão forte entre os tupinambás quanto entre os apapocuvas e os guaraius. Em um dos mitos reproduzidos por thevet(1), (n.a) conta-se que, pouco antes do dilúvio, a aldeia onde viviam os gêmeos míticos, filhos do herói-civilizador, "havia voado para o céu."

a inquietude e agitação religiosa, que os missionários assinalaram entre as tribos costeiras do brasil, não eram senão sintomas precursores de uma migração à "terra sem mal". Várias tentativas feitas pelos tupinambás para realizar o seu sonho deveriam ter fracassado, apenas começadas. Em 1562, por exemplo, como se sabe, três mil índios da bahia fugiram para o "sertão", acompanhando dois feiticeiros, que haviam arrastado atrás de si aqueles índios, "com embustes, e razões diabólicas"(2) (n.a) (g) (n.a) esse êxodo foi obstado a tempo pelos jesuítas. As autoridades portuguesas e os missionários opuseram-se sem dúvida, pela força, a mais de uma dessas migrações, que lhes causavam tão real prejuízo. Mas, apesar da sua vigilância, entre os meados e os fins do século xvi, numerosos índios tupis conseguiram abandonar o litoral à procura da "terra sem mal".
(p.342)
Em 1549, os habitantes da cidade de chachapoyas, no peru, aprisionaram trezentos selvagens, reconhecidos como sendo povos tupis do trato costeiro do brasil. Tanto quanto o seu itinerário pode ser reconstituído, através das informações contraditórias das

fontes,(1) _(n.a) (h)_(n.a) esses índios, subindo o amazonas, a partir da sua embocadura, atingiram o rio maranhão; em seguida, remontando o huallaga, teriam chegado a chachapoyas. A narrativa, que fizeram da sua aventura, despertou profundo interesse no peru; referiam-se os mencionados índios a uma região fabulosa, o reino dos omaguas, onde abundavam o ouro e as pedras preciosas. Essa descrição contribuiu, em larga escala, para a formação da legenda de *el dorado*, que provocou a trágica expedição de pedro de ursúa (1558).

A maioria dos cronistas, que relatam a migração em espécie, assinalam como sua causa o insaciável desejo de guerras e aventuras, tão característico dos povos tupinambás. Segundo outros, o fato não passou de uma tentativa para escapar da dominação portuguesa. Gandavo(2), (n.a) que viveu longos tempos na costa do brasil e conhecia muito bem a mentalidade e as crenças desses silvícolas, é o único a indicar a sua verdadeira razão. Segundo esse autor, o feiticeiro viaruzu e seus companheiros teriam partido com o objetivo

(p.343)

De encontrar a terra da "imortalidade e do descanso perpétuo". A migração teve lugar de este para oeste. A escolha da diretriz corresponde, provavelmente, a uma concepção particular da situação da "terra sem mal". Perdendo a esperança de atravessarem o oceano, a cujas margens se tinham estabelecido há tantos anos, o feiticeiro revelador do mundo ideal persuadiu-se, sem dúvida, de que deveria procurá-lo no rumo do oeste. Fato idêntico se passou nos dias atuais: um dos feiticeiros apapocuvas, que conduzira esses índios até as bordas do atlântico, dando-se conta da impossibilidade de franquear o obstáculo, não hesitou em retomar o caminho, atribuindo o fracasso a uma falsa interpretação das lendas tradicionais e aderindo, assim, aos partidários da teoria da localização da "terra sem mal" no âmago da terra.(1) _(n.a)

os dirigentes das duas outras migrações místicas, das quais fazem menção os antigos autores, permaneceram fiéis à opinião geral referente ao local da *yvymarãey*. A primeira dessas migrações teve lugar ao expirar o século xvi. Claude d'abbeville, que deixou o relato do acontecimento, não lhe explica os fins: os oito ou dez mil índios, cujas aventuras narra, deixaram em massa a região de pernambuco a fim de acompanhar certo feiticeiro português (?), que havia conseguido assenhorear-se da personalidade e dos atributos dos "caraibas". "a fadiga de tão longa e penosa caminhada (conta claude

d'abbeville)(2) _(n.a) não parecia existir para esses pobres retirantes, tanto era a admiração tributada ao condutor da caravana: seu renome

(p.344)

Era tão grande que os índios o tinham pelo seu grande profeta. O profeta, realmente, dava-lhes a entender, por encantamento ou malícia, não ser homem nascido de pai e mãe, como os demais; saíra, isso sim, da boca de deus-pai, que o fizera baixar à terra para anunciar-lhes a palavra divina. Dizia-lhes ainda ser o autor da vegetação e quem mandava sol e chuva. Em suma, quem lhes outorgava todos os bens e alimentos que os índios possuíam. Soube, de fato, por pessoas da comitiva, que, quando sentia falta de vinho e outros alimentos semelhantes, atrasava-se um bocado e, erguendo os olhos para o céu, dizia em voz clara: meu deus, meus pobres soldados precisam de vinho (ou mencionava outra qualquer coisa); rogo-vos que lhes deis o de que necessitam. Imediatamente, surgiam algumas garrafas de vinho, ou os objetos pedidos, afirmando ter sido deus quem os enviara. E os índios ficavam embasbacados... De modo idêntico agia para obter água, quando esta se fazia necessária à tropa que o acompanhava: após ter dito, por exemplo, a sua prece, o profeta ordenava a alguém que cavoucasse a terra, no lugar por ele indicado, assegurando que o líquido ali se encontraria. E, com efeito, segundo o afirmam testemunhas, jamais errou, embora, até então, nunca tivesse havido água no lugar. Essas e outras coisas semelhantes tornavam-no muito estimado entre os índios, que não sabiam como explicá-las. Ainda mais: quando os índios lhe rogavam que comesse ou bebesse, o profeta recusava, assegurando não ter precisão, como as demais criaturas, de alimentar o corpo para viver; seu único alimento era um licor enviado do céu por deus. E em verdade nenhum índio jamais o viu beber ou comer, durante todo o tempo em que permaneceu em sua companhia. O companheiro alimentava-se à semelhança dos demais. E quando o

(p.345)

Personagem presenteava os índios com os bens, que deus, por seu intermédio... Miraculosamente lhes enviava, o companheiro, sem a menor hesitação, participava, junto aos soldados, da distribuição. O profeta, esse, é que nada queria, a não ser, segundo dizia, o seu manjar celestial. Se tomava algum outro alimento, fazia-o tão às ocultas que ninguém o via. Nisso o ajudaria, sem dúvida, o companheiro. Assim pensavam a seu respeito os mais sensatos".

O feiticeiro em questão porfiava em atrair à sua causa os moradores de todas as aldeias, por onde transitava. Para impor-se aos índios, fazia-se constantemente transportar sobre

duas espadas e exigia toda espécie de provas de veneração. Conseguiu atravessar, com a sua tropa, a região compreendida entre a província de pernambuco e a do maranhão, mas não pôde prosseguir alem da serra de ibiapaba, onde se chocou com a resistência encarniçada dos tabajaras das serras. Morreu pouco após o cerco de uma aldeia. Fome e doença dizimaram as tribos, que o haviam acompanhado.

Não é nada duvidoso que esse estranho aventureiro, graças à ideia do milagre da "terra sem mal", tivesse conseguido incutir a um tão grande número de índios a deixar a sua terra para afrontar os perigos de tão longa marcha, através de matas e de regiões infestadas por inimigos. Embora europeu, deveria conhecer bem as crenças e os mitos dos tupis. Suas palavras e atos são copiados das dos feiticeiros indígenas. Alguns anos mais tarde, montoya(1) (n.a) assinalou a atividade de um poderoso pajé guarani, que, de aldeia
(p.346)
Em aldeia, afirmava "ser deus, criador do céu, e da terra", a quem incumbia provocar as chuvas ou as secas, sendo a fertilidade da terra obra sua. Assegurava esse feiticeiro que, se alguém lhe desse motivo para descontentamento, impediria ele as chuvas e tornaria o solo estéril. Fazia ainda outros discursos ridículos, atraindo bom número de pessoas simples. "sou eu (dizia) o criador das coisas e o fertilizador dos campos; eu, quem castiga os incredulos com doenças variadas e dolorosas".

Examinando mais cuidadosamente as falas desses "profetas" sul-americanos e suas correspondentes ações milagrosas, verifica-se que os mesmos imitam, em sua conduta, os heróis-civilizadores. Tudo faz supor que pretendem ser o ancestral mítico reaparecido na terra. Pormenor particularmente típico confirma essa hipótese. O feiticeiro, de quem tratei mais atrás e que afirmava ter força para subverter e reconstruir, a seu bel-prazer, o mundo, estava acompanhado de um companheiro, que ele havia criado com a luz de sua face. Ambos entretinham relações íntimas com uma jovem, que haviam conjuntamente gerado. Fica-se surpreso com a analogia existente entre o papel assumido por tal feiticeiro e o começo do mito das origens, tal como é narrado pelos apapocuvas, descendentes daqueles mesmos guaranis. *Ñanderuvuçú*, o do peito brilhante, "encontra" a seu lado um companheiro, *mbaecuaá*; os dois formam a mulher *ñandecy*, da qual se servem cada um de per si. *Ñanderuvuçú* já aniquilou o mundo e ainda desencadeará sobre a terra novo cataclismo. A tradição parece, pois, ter sido o tema em que se inspiraram os mencionados feiticeiros, autores reais do drama mítico.

(p.347)

Os milagres que fazia o feiticeiro "português" (?) Para o fim de prover a alimentação de seu povo não deixam, também, de ter analogia com certos traços do mito túpico. Basta lembrar a historia de *guyraypoty*, na qual se vê esse herói nutrir os fiéis à custa de sua forma mágica.

O êxodo desses índios mal acabava de ter lugar quando, na própria região de pernambuco, adveio outro movimento semelhante, que iria seguir o mesmo itinerário do anterior e cujas causas não deixam nenhuma dúvida a respeito. Pelos próprios testemunhos de claude d'abbeville e de yves d'évreux, que lhes relataram as peripécias, vê-se ter tido a migração, por único movel, a terra da promissão.

Eis o que diz o primeiro desses cronistas:(1) (n.a)

"assim foi que, após a destruição da sua raça pelos perós, muitos deles foram maltratados pelo diabo. Este apareceu-lhes encarnado em um dos seus antepassados e discorreu acerca das miserias dos índios e dos meios de adquirir a liberdade. Acrescentou que fora também igual aos selvagens, mas que, quando bem lhe aprouve, transformara-se em puro espírito; se os mesmos tivessem fé e quisessem segui-lo, tornar-se-iam todos iguais a ele e iriam todos para o paraiso terrestre, onde assistiam os caraibas e os profetas. Dando credito às palavras persuasivas do demonio, que lhe aparecia assim em forma humana, seguiu-o o povo em numero não inferior a sessenta mil. Como, porem, o diabo na realidade só desejava a sua desgraça, já na travessia do primeiro rio fez com que boa parte perecesse afogada. Outros foram mortos pelos

(p.348)

Contrarios e os poucos restantes levados para o deserto, onde deviam continuamente dansar em homenagem a juripari. Todavia, o diabo mandava-os semear muita coisa, mas nada recolhiam e nem sequer sabiam onde se encontravam. Afinal, verificaram que se achavam proximos do rio turi, mais de seiscentas leguas distante de pernambuco, isto é, o lugar de onde haviam partido. Em sua primeira viagem a essa região, la ravardière descobriu-os e trouxe-os consigo para junto de seus companheiros de nacionalidade, no maranhão. E contam os índios, hoje, essa historia, na qualidade de testemunhas oculares e martires dos maus tratos sofridos, dizendo que, afinal, se cumpriu a promessa de jurupari porquanto se encontram agora no país dos caraibas e dos profetas.

Isso por vontade de deus, que, para o seu bem, assim o permitiu".

E, segundo yves d'évreux(1), _(n.a) que fala pela boca de um velho cacique tupinambá:

"lembro a crueldade de jurupari para com a nossa nação, pois nos dizimou a todos e persuadiu os pagés a conduzir-nos ao centro de uma floresta desconhecida, onde não parámos de dansar, alimentando-nos exclusivamente do amago das palmeiras e da caça; pelo que sucumbiam muitos de fraqueza e debilidade... Mas, antes de passar adiante, convem explicar o que pretendeu o velho dizer, quando falou de infortunio de sua nação, provinda dos conselhos dos feiticeiros, assim como da carnificina feita pelos tupinambás. Havia entre os índios um grande feiticeiro, que entretinha visiveis relações com o diabo. Gozava o referido pajé tal poder entre os selvagens que todos lhe obedeciam.
(p.349)
Aproveitou-se, pois, o diabo do ensejo para seduzir e enganar a população, ordenando o pajé a persuadir os índios a segui-lo até uma maravilhosa região, onde as coisas necessarias surgiam sem necessidade de nenhum esforço ou trabalho. Essa nação, assim ludibriada, acompanhou o desgraçado, não demorando que não sofresse a zombaria do espírito do condutor: faleceram logo milhares e foram ter, afinal, ao meio de vasta floresta, aonde os arrastou o feiticeiro, que os persuadiu a dansar continuamente até que o espírito aparecesse para mostrar o lugar procurado. Achou-os ali la ravardière e, mostrando-lhes o engano, que reconheceram, seguiram-no os índios e embarcaram, com ele, nos navios, em destino à ilha do maranhão. Tempos após, um miseravel francês, tendo se desavindo com o principal dessa gente, instigou, por vingança, os tupinambás a acabar com ela. Assim foram mortos e devorados cerca de cem ou cento e vinte índios; os restantes teriam sido reduzidos à escravidão. Tal barbaridade foi praticada cinco ou seis meses antes da nossa chegada."

as duas versões desse acontecimento põem em relevo o considerável papel representado pelo feiticeiro, que foi o seu promotor; sugerem também que a dança, nessas tentativas, tinham então tanto valor quanto atualmente.

Eco quase apagado dessas crenças encontra-se no que nos informa castelnau(1) _(n.a) a respeito do paraíso dos apiacás, no qual as plantas brotam espontaneamente. Pouco se

sabe, infelizmente, da maloca onde as almas dos mundurucus levam uma existência cheia de delícias; nada autoriza a identificar a "terra sem mal" com a
(p.350)
Imagem, que esses indígenas fazem da maloca maravilhosa.(1) _(n.a)

o mito do paraíso terrestre parece ter-se expandido, igualmente, por outros recantos da américa do sul, entre tribos não pertencentes à família linguística tupi-guarani. As memórias do conquistador alemão, philipp von hutten,(2) _(n.a) contêm a esse respeito minúcias muito interessantes. Esse aventureiro aportara, com alguns companheiros, nas proximidades do fabuloso reino dos omaguas, na região vizinha do 2° 3/4 de latitude norte. Os índios prisioneiros, que ele pôde interrogar, falaram-lhe das amazonas e de um país onde não se conhecia a morte. Fica-se surpreso com essa coincidência. A crença, com efeito, na "terra-onde-não-se-morre" e o mito das amazonas constituem os dois principais temas das narrativas, que os antigos viajantes puderam obter dos tupis-guaranis. Ora, sem nenhuma dúvida, naquela região não se encontrava nenhuma tribo que falasse o dialeto tupi.

A legenda da fonte da juventude, na versão americana, pertence à mesma categoria de crenças. Sabia-se, por tradição espalhada entre a população aruaque de cuba, da existência, na flórida, de uma fonte maravilhosa, que rejuvenescia os que nela se banhavam. Esse mito parece ter sido tão popular que tribos dos taínos partiram para o continente norte-americano e estabeleceram-se
(351)
Na costa da florida(1) _(n.a) foi a referida legenda que, como não se ignora, determinou juan ponce de león a organizar sua famosa expedição, cujo resultado foi o descobrimento daquela península.

As tradições concernentes à fonte da juventude são, infelizmente, bastante fragmentárias para que se possa identificar tal crença com a da "terra sem mal"; mas oferecem, entretanto, com esta última um elemento comum: entre as bonanças prometidas pelo *pay* aos que ingressassem na "terra sem mal" figurava, também, a segunda juventude.(2) _(n.a)

os guaraius contam que os mortos, quando vão ter com os *tamoï*, são emersos em uma

bacia, de cujo banho saem na idade de contrair matrimônio. O mesmo motivo encontra-se no mito tembé(3) (n.a) e, talvez também, nas crenças dos chipaias.(4) (n.a)

durante o primeiro século da colonização dos espanhóis e jesuítas, numerosos profetas e messias insurgiram-se, entre os guaranis do paraguai, com o objetivo de concitar os indígenas a permanecerem fiéis a seus usos e crenças. Alguns se denominavam "os donos da morte, das mulheres e das searas". Diziam
(p.352)

Ainda que "reinavam no universo e detinham o poder de destruí-lo e recriá-lo à sua vontade". Um desses messias, que pretendia ter sido concebido por uma virgem e em virtude de graça superior, fazia crer aos selvagens possuir a faculdade de despertar a agressividade das onças, desencadear as tempestades, aleijar os homens, secar os lagos e causar inundações.

O mais famoso entre esses messias foi o morubixaba guarani, de nome obera, ao qual barco centenera(1) (n.a) dedicou um pesado e fastidioso poema. Eis o que lozano(2) (n.a) conta a respeito da tal personagem' "como obera era extremamente eloquente, os guaranis, por índole muito propensos às novidades, deram-lhe, sem relutância, credito e de bom grado ofereceram-se para segui-lo, iludidos por fagueiras promessas de liberdade. O messias sondou, secretamente, a disposição do povo de três aldeias vizinhas, encontrando-as acessíveis. E, quando lhe pareceu ser asado o momento de tirar a máscara, começou a agir à maneira de um soberano divino, embora tão temeroso que se cercou de arqueiros para a vigilância de sua pessoa. Recebia culto e oferendas, permitindo aos índios, em retribuição, que estes vivessem de acordo com os seus modos e leis. Àqueles que lhe ofereciam perfumes, transmudava-lhe os nomes mediante determinada cerimônia. Obera dirigia-se para o paraná, ao mesmo tempo usufruindo vergonhosos prazeres, aliás também permitidos aos demais índios, como, por exemplo, manter grande quantidade de concubinas com as quais se entregava a abomináveis danças, ou a cânticos, compostos pelo messias em sua honra. Persuadiu
(p.353)
Obera, aos indígenas, que deveriam eles entregar-se aos mesmos exercícios se pretendiam merecer a sua confiança.

Obera tornou-se rapidamente uma ameaça para as jovens fundações espanholas do paraguai. De todos os lados, vinham índios para se juntarem a ele e prestar-lhe homenagens à divindade.

Ofereceu-lhe batalha juan de garay, à testa de 120 soldados, próximo das cabeceiras do ipané. As hostilidades começaram pelo combate singular entre dois espanhóis e dois guaranis. O resultado desse duelo desfavoreceu os índios, que tiraram disso prognósticos desalentadores. As primeiras defecções ocorreram logo em seguida. Obera foi abandonado por diversos chefetes, que, para angariar os favores dos espanhóis, não hesitaram em denunciar os seus contrários, querendo destruí-los assim por tão cômodo processo.

Nesse ínterim, obera reentrincheirou-se num campo fortificado do ipané e, antes do prélio, mandou matar e, em seguida, incinerar uma vaca, cujas cinzas lançou aos quatro ventos. Como o sacrifício não surtiu o desejado efeito, os índios, decepcionados pela ineficácia do rito, debandaram. E o messias, após ensaiar sem êxito passes mágicos, pelos quais pretendia demonstrar, tangivelmente, seu caráter divino, viu-se perdido e fugiu. Os espanhóis massacraram, a seu gosto, os silvícolas. A campanha termina em 1579.

Guevara(1), (n.a) a propósito de obera, faz referência a um índio do rio huibay, adorado pelos guaranis. Narra também o caso de certo feiticeiro famoso, oriundo
(p.354)
Do brasil, que se estabeleceu na povoação de santo inacio de guayra. Vestia roupas brancas compridas e trazia na mão um maracá feito de caveira e cascos de veado. Dançava o mágico ao som desse instrumento, dando saltos que demonstravam extraordinária agilidade. Prometia desencadear tempestades e raios sobre os que se lhe opusessem. O aguazil da povoação, não ligando às ameaças, apoderou-se de sua pessoa e, acorrentando-o, em presença de todos, ordenou que lhe administrassem cem bastonadas.

Entre os messias levantados contra os espanhóis, figura ainda o corregedor d. Rodrigo yaguariguay. Quando os colonos quiseram edificar a fortaleza de tapuá, convocaram numerosos índios guaranis, que "acorreram conforme lhe tinha sido ordenado". "entre os mesmos, figuravam os índios de arecaya, que embora cristãos de nome, na realidade não passavam de perversos idolatras, incitadores dessas práticas nas florestas, crime do qual

se tornara culpável, em particular, o corregedor d. Rodrigo yaguariguay. O homem impunha-se à adoração dos indígenas, dizendo-se deus pai; sua mulher era a santa virgem. Pretendia, ainda, ser a filha sua uma santa maria, a pequena, procurando assim imitar, por tão infame temeridade, o mistério sacrossanto. Além da abominável adoração, adotou outros sacrilégios e diversas cerimônias imitativas dos sacramentos do matrimônio e da penitência, - mediante determinadas fórmulas, celebrava, por exemplo, casamentos por sua própria autoridade e fantasia. Finalmente, aconselhava o uso de abluções com infusão de cascas ou folhas de árvores, por meio das quais denotava quanto estavam corrompidos os seus, costumes. Tais operações indicavam bem a sua indiferença pelas coisas sagradas. Ficavam os índios,
(p.355)

Desse modo, persuadidos de que, sem confissão, seus pecados estavam perdoados".

Yaguariguay impulsionava os selvagens à revolta. Por esse motivo, foi preso e enforcado(1). (n.a)

Fala n. Del techo de muitos fatos semelhantes ocorridos entre os guaranis, dos quais, para não me tornar monótono, citarei apenas uns poucos. Primeiramente, o de juan cuara, pajé originário de guayra, já batizado. Esse pajé percorria as tabas guaranis do paraguai excitando os índios contra os missionários: "vivei (dizia-lhes) segundo os antigos costumes, entre dansas e bebidas; celebrai a memoria dos vossos maiores. Não adoreis as imagens dos santos. Considerai a mim como a vossa divindade. Se não obedecerdes, farei com que vos transformeis, no paraná, em sapos e rãs". Como os índios lhe obedecessem e lhe acompanhassem os passos, os missionários mandaram aprisioná-lo e executar.(2) (n.a)

Três importantes caciques da região do tape mataram e devoraram as crianças batizadas, atraindo à sua roda inúmeros partidários, entre os quais "certo feiticeiro que se dizia deus e afirmava, em sua voz cava, dominar os planetas e o sol". "pretendia o cacique que, quando começasse a guerra com os neófitos, estes mergulhariam nas trevas e os gentios seriam envoltos em luz. Outro feiticeiro, tão fanático quanto o precedente, declarava que se converteria em tigre para fazer uma bela carnificina dos cristãos".(3) (n.a)

A revolta dos chiriguanos da aldeia de masavi, em 1778, foi igualmente um movimento messiânico provocado por certo profeta, que se proclamou "deus".
P.356)

Andava o profeta seguido de uma mulher, que o tal apresentava como sendo a virgem maria; acompanhava-o também determinado indivíduo passando por irmão do próprio inca: este voltara a reclamar os tesouros, dos quais o haviam privado os espanhóis, a fim de enriquecer os fiéis indígenas. O messias sublevou os índios, prometendo-lhes transformar em pedras os soldados espanhóis. A esse tempo, outros messias parece que se manifestaram entre os chiriguanos. Alguns indígenas abandonaram as missões para acompanharem o profeta de masavi, animados por aquela esperança e, também, em busca de escapar da destruição do mundo, que o mago não cessava de anunciar. Após procurar apoderar-se das missões franciscanas, os partidários do profeta foram, afinal, derrotados. O próprio messias, diz-se que desapareceu, ou foi morto e queimado por outros índios.

No último século, alguns tuxauas chiriguanos, cansados de sofrer a opressão da certos colonos perversos, reconheceram como tunpa, isto é, deus, a um mancebo, todavia capaz, por sua esperteza e falta de escrúpulo, de fazer-se passar por uma divindade em carne e osso e arrastar os índios a uma guerra santa.(1) (n.a) eis o que o cacique novillo me contou a respeito de apiawaiki, o derradeiro dos messias chiriguanos, chefe da grande insurreição de 1892: "há muitos anos, por ocasião da guerra de curuyuqui, um índio fez-se passar por deus. Os chiriguanos atacavam e roubavam os almocreves. Assegura-lhes o deus que os fuzis dos brancos haveriam de expelir água ao passo que as suas flechas teriam o poder de exterminar os adversários. Os cristãos infringiram-lhes pesada derrota
(p.357)
Em curuyuqui, local onde ainda hoje se podem ver os seus ossos".

Narrou-me outro chiriguano que apiawaiki era um *i-paye*, assegurando este aos avas, índios da mesma família, ser imortal. Os cristãos é que teriam de perecer e seriam expulsos do país. Seguiram-no os chiriguanos, muitos arrastado pelo temor. Nos pampas de curuyuqui, os avas tombaram, abatidos como gado. Apiawaiki foi logo espingardeado. Os chiriguanos, como aconteceu frequentemente em sua história, se encontravam desunidos perante o inimigo comum e foram alguns próprios contingentes desses índios que auxiliaram os colonos a subjugar seus irmãos de raça e de língua.

Em 1799, os guaraius da bolívia oriental foram presa de uma grande convulsão messiânica. O profeta chamado luís anunciou-lhes que "o grande ancestral fizera, por meio de bastões de compasso, revelações, mandando dizer aos índios para abjurar o cristianismo e seguir para irapinta, aonde o grande ancestral os iria conduzir". Os índios abandonaram as vestimentas fornecidas pelos missionários, encerrando-se em choças onde dançaram noite e dia, na esperança de serem transportados para o céu. Posteriormente dispersaram-se em grupos, cada qual levando consigo sua casa de dança. Vinte anos depois, o mesmo luís, que, entrementes, se convertera, fugiu do aldeamento missionário, em companhia de numerosos indígenas. Mais uma vez, os guaraius ergueram as choças de dança e procuraram, por processos idênticos, alcançar o grande ancestral. Só em 1844 foi que capitulou o messias.(1) (n.a)
(p.358)
No momento em que os índios do icana sofreram violências, por parte dos seringueiros, a ponto de julgarem ameaçada a sua civilização, reagiram eles, a exemplo daqueles índios, entregando-se a uma crise messiânica.

Koch-grünberg(1) (n.a) recolheu, a esse respeito, as seguintes informações: "há cerca de 25 anos apareceu no rio içana um messias, que se fazia passar por novo cristo. Houve enorme agitação entre os índios, que juravam por ele e, em grande número, queriam segui-lo. O messias curava as molestias soprando e esfregando; quando entrava nas aldeias era acompanhado de muita pompa. Dizia ainda aos fiéis que não havia mais necessidade de trabalhar nos roçados, que todas as plantas cresceriam por si proprias. Só se fazia preciso uma condição - que ele abençoasse os campos". Esse feiticeiro foi aprisionado pelas autoridades brasileiras; ainda hoje vive, gozando de duvidosa reputação.

A propósito de tal acontecimento, koch-grünberg cita outros exemplos de fenômenos da mesma ordem. Nos meados do século passado, certo índio do alto rio negro "teve a habilidade de fazer crer que era um segundo cristo e o enviado do criador. Embora maltratasse muito os discipulos, conseguia conservá-los juntos de si à custa das dansas selvagens, dos excessos de bebidas e dos deboches a que todos se entregavam". O entusiasmo religioso afigurou-se subversivo, para as autoridades brasileiras, que abafaram o movimento com cruel energia. Em 1857, outro indígena fez-se passar por

profeta e reproduziram-se as mesmas cenas anteriores. Os índios, abandonando o trabalho,

(p.359)

Entregaram-se a uma vida ociosa. A região do caiari-urupés conheceu, também, o seu messias. Em 1880, um mago da tribo dos arapasós pretendeu que vivia em comunicação com os espíritos; dizia ser o deus dos cristãos na terra e o pai dos missionários por ele enviado. Fanatizados, os aborígenes seguiam-no às cegas. Infelizmente, para si próprio, pretendeu também expulsar da região as populações brancas e, por isso, sofreu pronto castigo.

Koch-grünberg observa, com razão, que se trata de uma velha legenda indígena, mesclada com alguns elementos cristãos puramente exteriores. Supõe que o feiticeiro, provocador do despertar das antigas crenças, é considerado a reencarnação do herói-civilizador da tribo. Esse ponto de vista parece-me conforme aos fatos. Já tive ocasião de mostrar, a propósito dos tupis, a profunda similitude, que as ações sobrenaturais do pajé apresentam com os fatos e as gestas atribuídas às personagens legendárias.

Um dos fatos mais interessantes do movimento messiânico é a sua forma, que se reveste de aspectos semelhantes em todas as tribos, mesmo distantes entre si, ou mesmo quando os fatos ocorrem em épocas das mais diversas. Basta lembrar, por exemplo, o caso dos acawai e dos caraibas da guiana inglesa, do qual nos fala w. H. Brett(1). (n.a)

por volta de 1845, certo indígena, que pretendia ser o senhor deus, dirigiu-se, seguido de seus fiéis, para os sertões e estabeleceu-se no curso superior do cuyuni, importante afluente, do essequibo. De lá, enviou missionários populações de todas as missões vizinhas, com o objetivo de incitar os silvícolas a abandonar

(p.360)

As ocas e previsões, juntando-se ao pajé. Prometia-lhes campos que produziriam enormes colheitas de mandioca de uma só plantação e "outros absurdos próprios a lisonjear a sua indolência". Essas profecias e a ameaça de horríveis flagelos, suspensos sobre a cabeça dos índios rebeldes, tiveram profunda influência e atraíram muitos para a corte dos messias.

O movimento em questão começou entre os *acawai* do essequibo que, como se

verificou, procuraram, antes de iniciar a empresa, angariar armas de fogo. Pretendiam os índios aliciar-se aos caraibas. Centenas de indígenas de diversas tribos acorreram de todos os recantos para ver o "deus". Numerosos, no curso da rota, pereceram de doenças e outros tantos alcançaram o término de sua peregrinação exaustos de recursos. Apenas um dos catecúmenos aderiu ao movimento, mas incontáveis foram os pagãos a atender ao apelo. Algumas aldeias, localizadas em regiões das mais longínquas, foram totalmente abandonadas. As populações de certas tabas, entretanto, apenas chegaram a meio caminho, retornando, então, famintas e abatidas pela vergonha. O número dos caraíbas participantes da crise foi bastante diminuto em relação aos acawai e ao ramo dos *waika*, que abandonaram suas redes, por bastante tempo, nas margens do barima e do barama.

Kobise, o catecúmeno caraíba que, após ter sido seduzido pelo chamado messias, voltara ao waramuri, contou minucias do ocorrido: "andamos o mais rapidamente possível durante treze dias e, finalmente, atingimos uma savana onde se achavam reunidos uns poucos *acawai* e outros aborígenes. Possuíam os índios escassa quantidade de alimentos e, por causa do numero demasiado de arqueiros, a caça afugentara-se.
(p.361)
Conduziram-nos a uma chocinha, na qual ouvimos uma voz que nos aconselhou voltar à procura dos companheiros, pois fogo imenso e dilúvio assolariam, em breve, toda a terra, exceção apenas do local onde nos encontrávamos". Acrescentou o catecúmeno que o impostor não apareceu, permanecendo oculto de todos. As profecias eram feitas à noite. Sua voz parecia ser a de um branco. Ao seu derredor, só se viam pessoas dançando e bebendo. Tomando o pouco da caçava, que os ditos índios tinham transformado em bebida fermentada. Tudo isso lhe pareceu, então, não passar de um artifício de yourika, o mau espírito, pelo que fugiu, nessa mesma noite, retornando à sua missão. Disseram-lhe os *acawai* que, se o chefe do posto, ou qualquer outro colono branco, tivesse a ousadia de visitar o messias e imiscuir-se em seus negócios, poderia fazê-lo, mas, de certo, não retornaria ao lar com vida. De brette declara ignorar como terminou a crise.

Os casos de movimentos messiânicos, entre os indígenas americanos, é bem possível que tivessem sido muito numerosos. Mencionarei ainda a revolta dos campas do peru oriental, ocorrida no século xviii, por instigação de santos atahuallpa. As promessas feitas por essa personagem são da mesma natureza das dos demais profetas guaranis, etc.

Os movimentos messiânicos representam, pois, um fenômeno particular de aculturação. Ocorrem no momento crítico em que determinada população se sente incapaz de suster a ruína ameaçadora e angustiante. A revolta messiânica é, sem dúvida, a mais perigosa e irrazoável solução, que um povo pode adotar quando as vicissitudes históricas o forçam a essa alternativa. A outra seria resignar-se à mudança, procurando conservar a tradição daquilo que fosse mais viável e

(p.362)

Fecundo. As manifestações messiânicas são ora formas brutais de repulsa, ora um exemplo de desvario diante da realidade dos fatos, ou, ainda, evasões fúteis no campo dos sonhos e do misticismo. Lembremo-nos que semelhantes fenômenos não sobrevêm apenas às sociedades primitivas, mas também ocorrem entre os povos civilizados. Que o exemplo dos tupinambás seja uma lição àqueles que se, recusam a enfrentar o realismo das coisas.

(p.363)

(*a*) O trecho de Nobrega vai publicado segundo o original português.

(*b*) Talvez a cabaça, de que fala Nobrega, possivelmente seja o proprio maracá. Cf. nota *i* do cap. VII. O padre Pero Correia, em carta de 1551, informa que os indios faziam "umas cabaças a maneira de cabeças, com cabelos, olhos, narizes e boca com muitas penas de cores que lhes apegam com cera composta à maneira de lavores e dizem que aquele santo tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que fala, e à honra disto inventam muitos cantares" (*Cartas Avulsas*, ps. 97-98).

(*c*) O trecho de Nobrega, citado por Métraux, é de 1549; a *Informação do Brasil*, como já se sabe, da autoria de Anchieta, reponta a 1584. As datas, pois, não são tão distantes entre si. O trecho de Anchieta foi transcrito de acordo com o original português.

(*d*) A frase de Cardim vai transcrita de acordo com o original português.

(*e*) *Iaguar*, na lingua tupi. E' a estrela da tarde, a vesper. Cf. Abbeville, cit., p. 247.

(*f*) *Icobé catu*, saude, bem estar. Cf. Plinio Ayrosa, "Vocabulario", de frei Arronches, cit., p. 284.

(*g*) A frase de Vasconcelos vai citada de acordo com o original português.

(*h*) A identidade entre os pagés e os ancestrais miticos já foi tambem estudada por Métraux em sua excelente monografia "Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", em *Rev. del Inst. de Etn. de la Univ. Nac. de Tuc.*, II, Tucumán, 1931. Cf. tambem *Messiahs of South America* e *A Quechua Messiah in eastern Peru*, cits. *Idem* tambem *Os Indios do Nordeste*, cit., II, ps. 297 *sq.* A visão de um mundo ideal, conforme já tivemos ocasião de observar — nota *a* ao cap. VII, — consistia na ultima e na mais excelsa das caracteristicas do homem-deus. As migrações, provocadas pelo homem-deus eram legitimas psicoses gregarias, ou histerias coletivas, a que Wahl dá o nome de "delirios arcaicos", tão frequentes nas populações incultas. Artur Ramos, citado, inclue na serie dos delirios arcaicos as manifestações misticas de Canudos, do Contestado e do Joazeiro (*O negro brasileiro*, cit., ps. 183-184). A hecatombe de Pedra Bonita, ocorrida em Pernambuco (1838), pertence tambem à mesma serie.

A migração dos guaranis remonta a 1522; foi estudada por Nordenskiöld, "The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical indian migration", em *The Geographical Review*, Nova York, 1917.

A dos tupis, cujos trezentos restantes — eram doze mil a principio — foram ter a Chachapoyas (1539-1549), foi conduzida por um suposto português de nome Mateus. De 1530 a 1612, aproximadamente, realizou-se a migração dos tupinambás, narrada por Acuña (cit. por Métraux). E' dos fins do sec. XVII a dos jurimaguas, que foram parar no Huallaga; idem a dos omaguas. Os tapirapés tambem emigraram, mas um pouco antes, no sec. XVI. São ainda conhecidos os exodos dos canoeiros, dos parintintins e dos cauaíbas.

O episodio, ao qual se refere Abbeville, quando conta a historia de "um feiticeiro português", que arrastou de dez a doze mil indios, de Pernambuco até a serra de Ibiapaba, está hoje esclarecido. Trata-se de viagem do jesuita Francisco Pinto.

Porto Seguro, II, ps. 121-122, já chamou a atenção para o engano do frade francês, que confunde a expedição de Francisco Pinto-Luís Figueira com a de Pero Coelho de Sousa.

Figueira, na carta de 26 de março de 1609, publicada pelo Barão de Studart em *Documentos para a historia do Brasil e especialmente do Ceará,* I, ps. 1-42, descreve a marcha do jesuita, desde Jaguaribe através da serra dos Corvos (Uburetama) até a serra de Ibiapaba, onde foi trucidado pelos *tocarijus.* Todavia, a sua qualidade de mago é atestada pelo apelido que lhe davam os indios, *Amanayara,* isto é, o senhor das chuvas. Não é exato, entretanto, que se transportasse sobre duas espadas, ou em tipoias ou redes, como pretende Porto Seguro, mas à maneira dos missionarios primitivos, como um peregrino, "de bordão, breviario sob o braço e cabaço de agua às costas". Cf. Serafim Leite, *Hist. da Comp.,* cit., III, ps. 4 e seg.

O numero dos indios — dez a doze mil — tambem não é exato. Mas, muitos indios, na epoca do padre Figueira, deixaram Pernambuco ou outras zonas e rumaram para a região amazonica, em busca do paraiso terreal, tradição que foi ainda encontrada por Heriarte entre os tupinambaranas, *ib.,* p. 225.

transmitidos oralmente a thevet pelo rei quoniambec e por outros velhos índios, por ocasião de suas viagens ao rio de janeiro, em 1550 e em 1555.

Extraídos da *cosmografia universal*(1), (n.a) fols. 913 a 920 v.

"*je vous deduiray chose que jamais homme du monde n'a mis par escrit, et ce suyvant le récit qu'ils m'en ont faict, conversant avec eux familierement; sçavoir est, de leur croyance, touchant l'origine des choses, et la venue de leurs prophetes, qu'ils appelent caraibes et pageez, à fin que ceux qui ont fréquenté familierement cest abstracteur de secrets, et qui a esté caraibe en leur cerre, ayant de quoy philosopher sur ce qu'ils ont ouy dire à leurs peres et ancestres (attendu*

(p.367)

Qu'ils n'ont rien par escrit que de pere en fils) des façons de la superstition de ces pauvres gens. La première cognoissance donc que ces sauvages ont de ce qui surpasse la terre, et d'un qu'ils apellent monan, auquel ils attribuent les mêmes perfections que nous faisons à dieu, le disans estre sans fin et commencement, estans de tout temps, et lequel a créé le ciel, la terre, et les oyseaux et animaux qui sont en eux, sans toutefois faire mention de la mer, ne d'aman atouppaue(1), (n.a) *qui sont les nuees d'eau en leur langue, disans que la mer a esté falte par un inconvenient advenu en terre, qui auparavant estoit unie et platte, sans montaigne quelconque, produisant toutes choses pour l'usage des hommes. Or la cause pour laquelle la mer*(2) (n.a)*fut falte, ils vous la deduisent en ceste sorte. Comme ainsi soit que les hommes vesquissent à leur plaisir, jouissant de ce que produisoit la terre, aidee de la rousee du ciel, advint qu'ils s'oublierent en leurs façons de faire, vivans desordonnement. Ils tombèrent en telle et si grande folie, qu'ils commencerent à mépriser monan, lequel pour lors ils disent, que demeuroit parmy eux, et y frequentoit fort familierement. Monan voyant l'ingratitude des hommes, leur meschanceté, et le mepris qu'ils faisoient de luy, qui les avoit ainsi bien heurez, se retira d'eux: puis feit descendre tatta, qui est le feu du ciel, lequel brusla et consomma tout ce qui estoit sur la face de la terre: et y besongna ce feu de telle sorte, qu'il baissa la terre d'un costé, et la haulsa d'un autre, de telle maniere qu'elle fut redigee en la forme que las voyons, sçavoir en vallons, collines et montaignes, et en la largeur estendue de quelque belle campaigne. Or de tous les hommes n'en y eut*

(p.368)

De sauvé qu'un, lequel se nommoit irin-magé, lequel monan avoit transporté au ciel, ou autre lieu, à fin qu'il evitast la fureur de ce feu tout consommant. Cest irin magé voyant le tout ainsi destruit, s'adressa à monan, luy disant ainsi avec larmes et soupirs, veux-tu aussi destruire les cieux et leur ornement? Hé, et où sera desormais nostre demeure? De quoy me servira de vivre, n'ayant aucun qui me soit semblable? Monan à ces mots fut tant esmeu de compassion: que voulant remedier au mal qu'il avoit fait à terre, à cause des peschez des hommes, il feit plouvoir en telle abandance sur la terre, que tout le feu fut estaint, et ne pouvans les eauës s'en retourner en hault, furent contraintes de s'arrester, et prendre cours par les lieux les plus courans de la terre, et y furent assemblees de tous costez: dont cest amas d'eau fut appelé par eux paranan, qui signifie amertume, ce que nous disons la mer. Et à fin que vous coignoissiez, que ces sauvages ne sont pas du tout si bestes, que nature ne leur donne quelque raison pour les discours des causes naturelles, ils disent, que la mer est ainsi amere et salee, comme nous la goustons, pource que la terre estant redigee en cendre, par la combustion qu'en avoit fait le leu envoyé par monan, causa ce mauvais goust en ce grand amas de paranan et la mer courant alentour de la terre... Mais revenons à nostre propos. Monan voyant que la terre estoit remise en sa premiere beauté, et que la mer embellissoit la face d'icelle, l'entourant de toutes parts, luy semblant chose incommode, que tout ce beau ornement demourast sans quelcun qui en fust le cultivateur, appela à soy irin-magé, auquel il donna une femme, à fin qu'il repeuplast le monde d'hommes meilleurs, que n'avoient esté ceux qui avoient está les premiers habitateurs de la terre. De cest irin-magé tiennent-ils

(p.369)

Estoient venuz tous les hommes, qui estoient avant le grand deluge d'eau, qu'ils disent estre advenu en leur ferre, et duquel je parieray poursuivant ce discours. De cest irin-magé disoient-ils, que sortit un grand caraibe, qu'ils tiennent pour leur prophete, tout ainsi que les turcs leur mahomet: et à cause des ceuvres merveilleuses qu'il faisoit, luy imposerent le nom de mairé-monan, duquel nom il faut que je vous donne l'interpretation. Donc ce mot maire, en langue sauvage, signifie autant que transformateur: d'autant que cestuy cy estoit fort adextre à transformer aucunes choses en d'autres, et monan signifie autant que vieil et ancien. Toutefois à l'endroit de ce grand caraibe, il emporte autant que immortel, veu que le grand monan, qui fit descendre le leu sur terra, est sans commencement et sans fin: et c'est luy, ainsi qu'ils disent, qui ordonne toutes choses selou son bon plaisir, les formant en plusieurs manieres, et puis les convertissant et changeant en diverses figures: et formes de bestes, oyseaux, poissons, et serpens, selon leur païs et

habitation, changeant l'homme en beste, pour le punir de meschanceté, comme bon luy semble. Mais ce caraibe maire-monan estant familier du grand monan,usoit de ses transforrriations, desquelles je parleray au chapitre suyvant, à fin que je ne confonde leurs histoires, desquelles j'ay esté fait certain par ceux du païs. Or disent-ils, qué pour l'esgard de ce second monan,qui estoit admirable entre les hommes, deja fort multipliez sur la terre, ceux qui faisoient quelque chose de plus grand et merveilleux que les autres, estoient appelez infifferemment maire, comme heritiers et successeurs de maire-monan... Et a esté ce mot maire, usurpé jusques à leur deluge, qu'ils disent avoir esté universel, sur ceux qui estoient rares en ceuvres: de sorte que encor voyans que nous sçavons faire plus

(p.370)

De choses qu'eux, et que nos exercices leur apparoissent admirables, ils(1) _(n.a) *disent que nous sommes les successeurs et vrays enfans de maire-monan et que sa vraye race s'est tournee en noz terres, là oit ils en sont privez, à cause du deluge, et pource qu'ils furent meschans à l'endroit de ce second maire-monan, lequel tomba en telle haine et indignation de tout le peuple, à cause. Que (soit par negromance ou autrement) il leur faisoit apparoistre qu'ils estoient transmuez en nouvelles formes, qu'ils delibererent de le faire mourir. Mais le voyant si accort ils se doutoient qu'il s'en apperceust, estimans que toutes choses, tant passees, presentes que à venir, luy fussent aussi bien cogneuës que au grand monan, et qu'il ne les changeast tous en diverses formes de bestes. A la fin, ne pouvans plus souffrir sa vie, ils le deceurent en ce qu'il se flattoit luy mesme. Car comme il fust page, il ne cerchoit rien mieux, que d'estre honoré du peuple comme un dieu. Car un jour ils le vindrent convier en un village, qu'ils appellent en leur baragouin deteptan, pour luy faire* itauongue(2) _(n.a) *qui signifie l'honneur, reverence, et presens qu'on doit offrir aux prophetes, et saincts caraibes, à fin d'obtenir d'eux ce qui est necessaire pour soutenir leur vie. A quoy il ne se feit pas trop prier, quoy qu'il cogneust la haine que le peuple luy portoit: toutefois il estimoit tant de soy, et de la crainte que le commun avoit de sa puissance, qu'il alla avec eux*

(p.371)

Sans compagnie aucune des siens. Dés qu'il est parmy ses ennemys, on luy disant, qu'il luy falloit passer par dessus ces trois taz tous allumez, et que s'il passoit sans brusleure, ils croiroient qu'il seroit le grand caraibe souverain luy voyant que c'estoit un faire le sault, et qu'il n'y avoit moyen quelconque des sortir des mains de ce peuple furieux, s'accorda à leur requeste, et se lançans sur le premier taz, passa sans sentir mal ou

brusleure quelconque. Ce qui luy donnoit deja quelque esperance, et grand estonnement au peuple assistant. Mais il s'esvanouyt si tost qu'il fut sur le second buschier: où il n'eut pas si tost mist le pied, qu'il fut tout en feu et flamme, et fut bruslé et consommé tout soudain. Ils disent toutefois que cela ne se feit sans miracle. Car la teste luy fendit, avec une si grand impetuosité et bruit si hideux, que le son monta jusques ciel, et toupan, et de là disent, que s'engendrent les tonnerres dés le commencement, et que l'esclair qui précède l'esclat du tonerre, n'est que ia signification du feu, par lequel ce maire fut consommé. Pour la mort duquel s'ensuyvit quelque temps apres la ruyne de la cerre ainsi que maintenant je vous conteray... Le deluge donc que ces barbares chantent, et duquel m'ont souventefois parlé, à leur advis et opinion a esté universel et general, disans que sommay, grand pagé, et caraibe, descendu de la race d'iceluy que les sauvages firent brusler, eut deux enfans, l'un norané tamendonare*, et l'autre*ariconte(1), _(n.a) *lesquels estoient de diverses complexions et nature, et par ainsi se hayoient à mort l'un l'autre. Oyez comme ces bonnes gens en leurs comptes approchent de l'histoire de l'escriture.* Tamendonare *(disent-ils)*

(p.372)

Estoit un grand mesnager, et bon pere de famille, ayant femme et enfans, et se plaisant à cultiver la terre: ariconte au contraire ne se soucioit de tout cela, seulement estoit ententif à la guerre, ne desirant qu'à subjuguer par sa puissance toutes les nations voisines, et mesmement son frère. Or advint un jour, que ce guerrier revenant d'une bataille, apporta le bras d'un sien ennemy à son frère tamendonare , en luy disant avec grande fierté et arrogance, va craintif que tu es, j'auray ta femme et tes enfans en ma puissance, car tu n'es point assez fort pour te deffendre. Le bon homme mesnager, oyant ainsi parler son frere, fut fort marry de son orgueil: et pource luy dit-il: si tu estois si vaillant, que tu dis, tu eusses apporté ton ennemy tout entier. Ariconte indigné de ce reproche, jetta le dit bras contre la porte de la maison de son frere: mais à l'instant mésme, tout le village oú ils estoient fut eslevé au ciel, et ils demeurerent bas en terre. Tamendonare voyant cecy, soit d'estonnement ou de dépit, frappa si rudement la terre, que de là sourdit une grande source d'eau, si hault, que en peu de temps elle atteignoit par dessus les collines et costaux, et sembloit surpasser la haulteur des nues, et laquelle persevera jusques à ce que la terre en fust couverte. Ce que voyans les deux freres, et soigneux de se sauver, monterent sur des montaignes les plus haultes de tout le pais: et taschoient se sauver contremont les arbres avec leurs femmes. Ce qu'ils feirent aussi, sçavoir est tamendonare monta sur un arbre, nommé pindona... Y tirant avec luy l'une de ses femmes: et ariconte

monta avec sa femme sur un autre arbre, nommé genipar, à fin qu'ils veissent si les eaues s'abaissoient. Estans sur lesdits arbres, ariconte donna du fruict d'iceluy à sa femme, luy disant, romps de ce fruict, et en laisse choir en bas. Ce qu'elle

(p.373)

Ayant faict, ils cogneurent qu'il n'estoit point temps de descendre aux vallees, et que les eaues estoient encor fort haultes. Ils tiennent que par ceste inondation tous les hommes et tous les animaux furent noyez, sauf les deux freres et leurs femmes, desquels sortirent deux divers peuples apres le deluge, nommez tonassëarres, surnommez toupinambaux, et les tonaiatz hoyanans, surnommez tominous(1), (n.a) *lesquels sont en discorde et guerre perpetuelle: tellement que les toupinambaux se voulans glorifier, et se dire plus excellens que leurs compaignons et voisins, ils disent, nous sommes descenduz de tamendonare*(2), (n.a) *et tu es yssu d'ariconte: comme si par là ils vouloient inferer que tamendonare estoit plus homme de bien qu'ariconte. Mais la cause de tel advantage, je ne l'ay peu sçavoir d'eux, et ne le sçeurent onc dire, veu que l'un fut aussi bon que l'autre, en addressant ceux qui sont descenduz de leur race, lesquels sont tous sanguinaires, et gens qui mangent la chair humaine.*

Institution du grand caraibe, et des transformations faictes par leurs prophetes. Chap. V.

Je vous ay desja dit, d'où ces sauvages estiment que l'eau de la mer a pris son origine, qu'elle est la cause des esclairs et des tonnerres: il ne sera point aussi inconvenient de vous amener leur opinion touchant le feu. Ils disent que monan avoit reservé le feu entre les espaules d'une beste assez grande et lourde qu'ils nomment ap(3), (n.a) *et lequel les deux freres en tirerent*

(p.374)

Apres le deluge, et disent, que encor cest animal en porte les marques: parce que, à dire la verité, si vous contempliez ceste beste de loing, comme j'ay fait quelquefois, lorsqu'ils me la monstroient para une certaine curiosité, vous jugeriez (tant sa couleur est vive vers les espaules) qu'elle est toute en feu, et de pres on jugeroit qu'elle a esté bruslée au dit endroit: et n'apparoist ceste marque sinon aux masles. Encore de present les sauvages appellent ceste impression de feu en ladite beste tatta-ou pap(1) (n.a) *c'est-à-dire, feu et foyer... Lequel (peuple) tient comme chose asseuree et veritable que depuis le dit deluge advenu, ne sont passees que cinq ou six générations, et disent tous, tant grands que petits,*

qu'ils le tiennent de leurs peres... Leur estant si fresche la memoire (comme ils disent) de ce deluge, fault penser, qu'il ne gastast plus de sept à huict cens lieuës de pais, à sçavoir depuis la rivière de plate, jusques au promontoire des canibales(2); (n.a) *vers que ceux du cap ou promontoire de frie, se disent entre venuz de la race des caraibes, peuple qui est parmy les canibales. Ce maire et grand caraibe, duquel j'ai parlé cy-devant, estoit homme fort solitaire, vivant peu, et faisans grande abstinence: non que pour cela luy ou ceux qui le hantoient, suyvissent quelque exercice de religion, fors qu'ils se monstroient angatouren, sçavoir bons et debonnaires et gracieux à toutes personnes, sans que sa grande familiarité causast aucun prejudice à son prochain. Bien est vray, qu'il menoit toujours avec luy*

(p.375)

Bonne compagnie, et menu peuple, qui le suyvoit pour opinion de sa saincteté de vie, et à cause que ce caraibe disoit bien ce qu'il pretendoit leur persuader, à la maniere que faisoit le peuple de la barbarie le temps que le cherif preschoit contre les erreurs de mahomet, combien que luy mesme fust mahometan. Or ce dequoy le caraibe leur parloit c'estoit non de la consideration de la vie eternelle, en laquelle il estoit aussi peu instruict que ceux qui le suyvoient, ains seulement leur apprenoit la grandeur du ciel, ainsi qu'il la pouvoit comprendre, lé cours de la lune(1), (n.a)*et du soleil*(2): (n.a) *et ce fut le premier qui leur apprint les cherippy couares*(3), (n.a)*c'est-à-dire, les ames estres immortelles, sans passer plus outre en l'estat auquel elles sont, estans sortis de leur corps. Leur apprint en oultre, quels fruicts, arbres, et plantes estoie'nt bons ou mauvais, venimeux ou salutaires: en quoy ils ont fait si bon profit, qu'ils n'ont affaire de chirurgien, medecin ou apoticaire, pour les ayder à guerir leurs playes ou maladies. Leur monstra aussi l'usage de ce qui est profitable, et comme il se falloit gouverner, leur defendant certaines bestes, comme nuisibles à leur santé, si comme sont bestes pesantes et lourdes à la course: pource (disoit-il) que cela les rendroit pesans et endormis, soit pour courir à la chasse, ou aller à la guerre contre son ennemy: autant leur en disoit des poissons, qui ne sont legiers et prompts à la neige soit en mer, ou és riviere, d'eau doulce. De luy ils apprindrent aussi à ne porter aucun poil sur eux, que celuy de la teste... C'est de l'institution ce grand*

(p. 376)

Caraibe, qu'ils usent de certaine ceremonie envers les enfans nouveaux-nez, à fin qu'ils deviennent bons et vaillans au fait de guerre.

(...)

Poursuyte des transformations et croyance de ce peuple. Chap. Vi.

(...) Et premièrement nous parla il (le vieillard informateur de thevet) de la manière, comme la racine, de laquelle ils font la farine, leur estoit esloignee. Il fut un temps (disoit-il) qu'il y eut une grande famine en ceste terre, si que les habitans mouroient presque tous de faim, et entre autres estoit une pauvre femme, chargée d'enfans, laquelle les envoyant aux champs, pour y trouver quelques herbes pour leur vivre, il se présenta a eux un autre enfant, qu'ils ne cognoissoient point, et pensans qu'il fust là venu pour les devancer à cueillir ce qu'ils cerchoient, se meirent à ruer sur luy, et le battre à bon escient: mais ainsi qu'ils le battoient, ils faisoient plouvoir sur eux des racines, qu'ils appellent yetic, qui sont comme nos raves, et du mil, qu'ils nomment avaty, et des legumes qui sont comme poids et febves, qu'ils appellent comendrà: et voyant qu'ils cessoient de le frapper, comme estonnez de chose si miraculeuse, les incitoit à frapper encore, à fin qu'ils en eussent davantaige. Au reste, leur défendit de n'en parler à personne, non à leur mere propre; à fin (disoit-il) que tout le monde s'esbahisse de vous voir si gras et en bon poinct. En cecy ils luy obeyrent. Mais la mère curieuse de sçavoir, où ses enfans trouvoient tant de vivres, et par quel moyen ils se tenoient si bien en chair, les suyvit, et advisa tout le mystere de la batterie et ses fils estans

(p.377)

Saouls, elle alta recueillir ce qu'ils avoient laissé, et le sema et planta: si que de la en avant, jamais ils ne sentirent default de vivres en toute ceste contrée: et dit que sçavoit esté maire-monan, qui s'estoit changé et mué en enfant, pour soulager par son enseignement la necessité de son peuple. Ceste histoire de leur theologie, qui est couchee, non en escrit, mais en la simple mémoire de chacun, est bonne pour leur contentement.

Au reste ils disent qu'un pere de famille avoit en sa maison un familier du grand monan, lequel se nommoit maire pochy, lequel il tenoit comme son serviteur et esclave. Ce pochy, quoy qu'il fust laid et desfiguré, estoit de grand profit en toutes choses pour son maistre, d'autant que fust à la chasse, où à la pescherie, il ne s'en venoit jamais sans aporter quelque chose; car il sçavoit les secrets de monan, et estoit grand caraibe, quoy qu'on ne congneust point sa suffisance, grand pouvoir et excellence. Ce maire pochy venant un jour de la pescherie, apporta certain poisson, duquel la quoniathe, sçavoir la fille de son

seigneur, luy demanda quelque peu pour s'en repaistre; ce qu'il luy accorda. Mais des qu'elle en eut mangé, elle se sentit grosse de cognomimery, qui est d'enfant: laquelle sans temps limité, et sans attendre le terme prefix aux autres femmes, enfanta un fort bel enfant. Tous les parents de la fille furent estonnez d'un tel accident, et sur tout la mére, qui en avoit esté tressoigneuse gardienne; laquelle s'enquerant qui ce avoit fait, luy fut respondu par la fille, que jamais homme ne l'avoit attouchee. Ce nonobstant feit on venir tous les hommes du village, portans chacun son arc et ses flesches, pour les présenter à l'enfant, et voir de qui il prendroit les flesches et l'arc, s'asseurans que celui là seroit son
(p.378)
Pere, ainsi qu'ils avoient esté enseigné par les anciens caraibes. Mais l'enfant refusa de prendre l'arc de quelque ce fust des assistans. La mère à la fin conseilla, que maire pochy vint, et portast son arc à l'enfant, lequel ne l'eut pas si tost presenté, que le petit enfant le receut, et print de sa main. Ce fut là, que chacun se prist à grommeller contre pochy, quoy qu'il s'en souciast guères, qui se faisoit bien fort de chevir de tous, s'ils vouloient luy nuyre: mais tout le monde s'en alla, et laisserent la mere avec son enfant. Cest enfant devint incontinent grand, pource qu'il croissoit plus en un jour, que les autres en demy an. Au reste, le lieu oi se tenoit ce maire, abondoit en toutes choses, et oi les autres habitoient, estoit sterille, et sans nul fruict, tellement que les pauvres gens mouroient de male faim. Ce que sçachant bien pochy, dist à ceste femme, va et pren ton enfant sans père, et va veoir tes parens et leur porte des vivres de ce lieu, à fin qu'ils en soient rassasiez, et leur dy qu'ils nous viennent icy voir quelque jour.

La femme s'en y va, et porte du mil sauvage, et certaines racines semblables à nos naveaux, qui sont fort nutritives, menant son fils avec elle: et ayant présenté de ses biens à sa mere, la pria qu'il luy pleust, et à son pere, freres et parents, s'en venir les veoir, pour se recreer en leurs biens et maison. Ce qu'ils luy accorderent assez facilement, plus pour la nécessité qu'ils souffroient de vivres, que d'amitié qu'ils eussent au pochy, oú à leur fille: ce que pochy sçavoit bien, et s'en sceut aussi fort bien venger. Arrivez qu'ils sont au palais rustique de maire-pochy sur le chemin pres la maison y avoit plusieurs beaux jardinages, pleins de febves, citrouilles, naveaux, manihot, tous fruits différents toutefois à ceux de par deça. Les parents de la fille, soit qu'ils fussent affamez, ou que la beauté
(p.379)

Du lieu les y conviast, ne se peurent tenir d'y mettre la main, quoy que leur parenté leur dissuadast de ce faire, sçachant bien que le pochy, offencé de cela, leur feroit mauvais visage: mais les bonnes gens passerent outre, et en mangerent: et tout aussi tost furent changez en pourceaux et oyseaux, qu'ils appelent marganan-tressatá qui sont espèce de perroquetz, et autres: si qu'il ne resta que le pere et la mere de ladite fille, et quelque petit nombre des siens, qui ne passassent par la rigueur de ceste estrange metamorphose. Les pere et mere furent estonnez oustre mesure, et voyoient bien la faulte qu'ils avoient commise, se fians à celuy qu'ils hayssoient, et qui ne leur estoit guère bien affectionné; coignoissans aussi qu'il n'y avoir ordre de s'en retourner, estoient merveilleusement en peine. Ce pendant maire pochy sort, et ayant repris son beaupere, luy dist, que sa, fille luy apporteroit de l'eau en un vaze, de laquelle estant lavé, ne debvoit craindre ces transformations. Mais le pauvre homme ne se fiant point en ses parolles, s'en alia laver en une fontaine là voisine, et tout incontinent il devint crocodille, ou serpent d'eau, qu'ils appellent iacare: et de telles espèces j'en ay veu en ces païs là, aussi bien qu'en egypte. Sa femme voulut faire le semblable, et fut convertie en tortue d'eau doulce, qu'ils nomment icara. Le reste de ses parents qui estoient entrez en la maison, aussi tost qu'ils eurent gousté des fruits et legumes qui estoient en feste d'icelle, furent changez et transformez en criquets et grillons, qu'ils appellent coujou... Ce fut ainsi que maire pochy se vengea de ceux qui avoient murmuré contre luy pour le fait de l'engrossement de sa femme, laquelle finalement il point en telle haine, qu'il se retira d'elle, et la laissant entre les hommes, il despouilla son orde et laide figure,

(p.380)

Devenant le plus beau de tous les humains, et s'en alla au ciel, pour y vivre à son aise. Or disent ils, que son fils voulant le suyvre, à fin d'apprendre ses secrets, fut pour un temps converty en une grande pierre laquelle separoit la mer d'avec la terre, à fin que nul ne le peust suyvrel si que tous ceux, qui essayerent et s'efforcèrent de l'aller voir, il les feit noyer, ou les changea en pierres, bestes ou poissons. Au bout de certain temps, ce fils, qui estoit converti en pierre, reprint sa première forme, et, commença à fréquenter les compaignies des sauvages, et se nommoit maire, du nom de son pere, et nom general pour tous les caraibes, taisant de grandes merveilles, ainsi qu'avoient fait tous ces ancestres. Or entre toutes chosés mémorabies qu'il feit, tut un ornement de teste, tel qu'ils en font coustumierement, du plumage de divers oyseaux, et appelient ces chappeaux acamenterà. Mais celuy que ce maire faisoit, quoy qu'il apparust de pennage, si estoit il fait de flambes de feu. Comme il tenoit ce chappeau en sa main, un de ces

voisins vint, lequel attiré de la beauté de tel ornement, luy dist avec une parole fort arrogante, comme coustumirement ce peuple tait ses requestes, baille moy ce que tu tiens en ta main à fin que je le mette sur ma teste, pour voir s'il me sera bien tait. Le caraibe fasché de l'arrogance de cest homme, luy dist: attens encor un peu que je l'aye achevé, et puis tu l'esprouveras: l'autre continua avec importunité telle, que maire tout despité, luy meist sur la teste, laquelle tout aussi tost luy devint toute en feu, se fendant tout net. Ce misérable se sentant brusler sans remède, se lança dans un estang voisin, ou tout soudain il fu

(p.381)

Et bec rouges, en souvenance du feu qui brusla celuy qui fut changé en cest oyseau. Or ce maire, s'en estant allé avec son pere caroubsouz au ciel, succeda son fils, nommé maire atá, qui print une femme de son pais: et elle estant enceinte, luy prinst fantaisie de s'en aller és regions lointaines: pour ce prenant sa femme, se meist en chemin. Elle qui estoit pesante à cause de sa grosseur, ne pouvant aller autant que son mary se meist à reposer: luy qui voulut l'esprouver, la laissa toute seule. Oyez, je vous en prie, comme ces bonnes gens poursuyvent leurs histoires. Le fruict qu'elle avoit au ventre, parloit avec elle, et la confórtoit luy enseignant le chemin que son père avoit suivy... Or ce fils du caraibe se commença à courroucer, et despiter contre sa mere, à cause qu'elle refusa de luy donner de petites legumes, qui estoient par les chemins: et pource cessa il de luy donner response, et luy enseigner le chemin: qui fut cause, que la pauvre femme s'esgara si bien que prenant un chemin pou l'autre, elle vint en un jardinage, où se tenoit un homme appelé sarrigóys, lequel la receut, et la voyant lasse, la pria de se reposer en sa maison, espérant la decevoir et en jouir. Elle qui avoit besoing du repos, luy obeyt, et se coucha: mais ledit homme la voyant endormie, se vint coucher avec elle, et eust sa compaignie, comme bon luy sembla, si bien qu'il l'engrossit encor d'un autre fils, lequel tint au ventre compaignie au premier... Ce meschant trompeur ne fut point sans payement de sa folie: car dés qu'il eut fait son plaisir de la femme du ptophete il fut changé en une beste, qui se nomme du nom de l'homme mué, à sçavoir sarigóys, laquelle a la peau fort puante. Mais le malheur de ceste femme fut encor plus grand, lors que arrivant en un autre village, elle fut prinse par le chef et principal du lieu, lequel s'appeloit iarnare. Cest

(p.382)

Homme estoit cruel à merveilles: et bien le monstra, veu qu'il tua ceste femme, et la mangea, la deschirans en pièces, et en feit part à ses voisins, ainsi que encor ils ont de coustume d'en user aux grands banquets de leurs massacres. Mais les deux enfans qui

estoient dans le ventre, furent jettez commes excremens au lieu où l'on jette les balieures et ordures des maisons. Et le jour d'apres, une femme s'en allant, querir des racines, les advisa joüans ensemble: et estant esmeue de pitié, les porta en sa maison: et en peu de temps ils devindrent grands, outre l'attente et foy de ceste femme, à laquelle ils estoient de grand proffit, veu que tant qu'elle les eust en sa compaignie, elle ne sentit jamais nécessité de chose quelconque, et croissoient toujours en beauté et force sur tous les humains. Or estant la saison arrivée, qu'on cueilloy un fruict nommé iuaia, qui estoit en sa maturité, lors ladite femme envoya les enfans caraibistes aux champs, pour querir desdits fruicts, à fin de s'en sustenter: et eux estans dehors se souvindrent du cruel massacre qu'on avoit faict de leur mere. Pour ce désireux de s'en venger, s'en retournerent avec peu de fruicts, et pour s'excuser envers leur nourrice luy dirent, nous avons esté en un lieu les plus beau du monde et auquel il y a telle abondance de iuaia, qu'il est impossible d'en penser de pareille. Pour ce sommes venus vous en advertir, à fin que demain vous veniez avec nous, et tous ceux du village, pour en manger et vous en fournir tout à votre aise, et en rassassiez voz gens, lesquels vous y pourrez mener avec vous. La femme, qui jamais n'eust pensé en la malice et desseings de ces enfants, qui prétendoient ruiner tout le village, le dist à tous les habitans, lesquels ne se monstrèrent en rien retifs à la besongue, ainsi y vindrent tous grands et petits,

(p.383)

Hommes et femmes, sans que iarnare s'en excusa. Or le lieu où estoient ces fruicts, c'estoit une 'sie assez grande, et falloit passer un bras de mer. Ces galands, à fin de mieux tromper la compaignie, les firent attendre qu'ils eussent dressé leurs canoes pour passer. Ce que estant fait, comme tous les sauvages, qui avoient mangé de leur mere, furent au meillieu de l'eau, ceux cy comme successeurs du caraibe sur la force des transmutations, feirent enfler la mer avec telle impetuosité et orage, que tous ceux qui passoient, furent submergez, et en un moment changez en diverses formes hideuses et figures de plusieurs animaux terrestres, si comme sont loups, chiens et chats sauvages, et autres semblables, lesquels sont appelez en leur langue, ianare: et en y a plusieurs sortes, sçavoir cet iarnare-este, iarnarh-bouten, pau, apiroupsou, iona tonapech, marga, ianacsou, margata miry, cirat et plusieurs autres especes de bestes, qui se voyent en la dite terre. Par ce moyen se vengerent lesdits enfans de ceux qui avoient si cruellement fait mourir leur mere et se voyans estre seuls, et que aucun ne restoit pour l'acointer, ny femme pour la prendre en mariage, prindrent complot de faire tant par leurs journees, qu'il, trouveroient maire ata leur pere, lequel ainsi que avez leu cy devant, s'estoit esgaré de

sa femme enceinte, pour l'esprouver, lorsqu'elle se trouva lasse par les chemins. Ces enfans coururent tant par les païs et regions estranges, sans ouyr aucune nouvelle de ce qu'ils queroient, que à la fin ils parvindrent en un village, basty sur le cap de frie, oit ils entendirent parler d'un grand caraibe ou pagé, qui faisoit çhoses merveilleuses, et rendoit les responces houiousira, qui est l'esprit, par lequel ils devinent ce qui est à venir. Ce qui les asseura que c'estoit celuy qu'ils cerchoient. A ceste cause, addressez à là loge où ce tenoit ce prophete,

(p.384)

Ils entendirent qu'il estoit entré pour se reposer. Or personne n'estoit si hardy de mettre le pied dans sa loge, sans son congé, et encor avec grande crainte et reverence, pour l'esgard des merveilles que faisoit cest homme là où ces enfans y entrerent, sans faite semblant ny de frayeur ny de reverence. L'ancien pagéz voyant ces jeunes hommes tenir si peu de compte de luy les prist à regarder d'un ceil fort furieux et despit, puis parla à eux regoureusement en ceste sorte, marapeico, c'est-à-dire, qui est-ce qui vous meine icy? A quoy l'aisné respondit, nous cerchons nostre pere maire monan ata: et ayant entendu que c'est toy, nous te venons visiter, et servir comme pere: et luy compterent tout ce qui s'estoit fait de leur mère, sauf la bastardise du second, et comme ils avoient vengé rigoureusement la mort de leur deffuncte mère et massacree. Maire ata, quoy qu'il fust joyeux de voir ses enfans, si ne voulut il legerement adjouster foy à leur parolle, ains leur proposa plusieurs choses estranges et difficiles, avant que les auoüer. En premier lieu, il voulut que devant luy ils tirassent de l'arc: ce qu'estant fait, leurs flesches se tindrent pendües en l'air. Ce digne commença à l'asseurer que ce fussent ses enfans. Neantmoins ii ne se contenta point de cest essay, ains leur commanda d'aller passer par trois fois, et rapasser, par une grande roche fendue, laquelle continuellement s'en trouvroit et refermoit, de sorte que rien n'y pouvoit passer sans y estre escarbouillé: et est appellee ceste roche en leur langue itha-irápi. A quoy les enfans obeyrent tout soudain, et comme ils furent pres de la roche, l'aisné dist à son puisné, d'autant que tu n'es point le fils de maire, ains seulement de ma mere, passe le premier, à fin que si la roche te brise, je rassemble les pièces et te reunisse en ton entier. A quoy le bastard obeit et ne fut pas si tost en

(p.385)

La fente de la roche, qu'il fut tellement rompu et brisé, que les pièces en estoient aussi menus que d'une pierre bien pillee: et n'eust esté possible (comme comptoient ces sauvages) que un autre fils du caraibe les eust ramassees, lequel en un instant les

r'assembla et remeit en sa forme première, ainsi qu'il encourust aucun danger et les feit passer pour la seconde et troisième fois sans qu'il encourust aucun danger de sa personne: puis apres y passa l'enfant légitime du prophete. Ayant fait leur épreuve, s'en viennent à maire ata, auquel ils disent, qu'il debvoit les advouer pour ses enfans puis que sans aucune lesion ils avoient passé le pas effroiable de la roche fendue, et tout encore l'aisné, ce qui estoit advenu à son puisné, fils du sarigóys. Le pere s'asseuroit desja de leur sang, et qui vrayment ils estoient de la race choisie des caraibes, comme jadis ceux qui estoient feez pour la conquette du saint graal en la grand bretaigne. Toutefois voulut il faire un troisième et grand essay sur eux: pour ce leur com-manda, qu'ils s'en allassent en un lieu nommé agnen pinaiticane(1) (n.a) *qui est ai, ils disent que les morts bruslent et font seicher le poisson nommé alain: enjoignant à iceux de luy apporter l'amorce de laquelle agnen (qui est le maling esprit en leur langue, qui souvent les tourmente, comme j'ay veu) prenoit le poisson alain. Ici l'aisné usa de pareille fidelité à son puisné, qu'il avolt fait en la roche itha irápi et le feit aller le premeier au fond de l'eau pour prendre l'amorce. Mais il fut luy mesme pris par l'esprit agnen, qui le meit en plusieurs pièces: toutefois le légitime rassembla le tout, et le calfeutra si bien, que le bastard fut remis en sa forme et beauté première, sans qu'il eust aucune*

(p.386)

Apparènce de blessure. Guery qu'il est ils se plongerent tous deux en l'eau et allerent jusques au fond, en tirant ce qu'ils cerchoient à sçavoir l'amorce d'agnen, avec laquelle il prenoit le poisson alain, et ostant le hamesson, et tout le reste audit esprit agnen, l'apporterent à leur, pere: lequel cogneut pour vray, qu'ils estoient descenduz aux prof onds abysmes de l'eau, d'antant que ceste amorce estoit la vraye pasture dudit poisson, à sçavoir un cartier d'une beste, qu'ils nomment tapiroussou... Ce qui causa que maire ata les avouant pour ses enfans, les acolla et receut en sa maison: non que tous les jours il ne leur donnast quelque nouveau assault avec ses commissions fascheuses, à fin de les adextrer en ses sorcelleries: lesquelles choses je passe sous silence, comme en ayant desja assez compté.

L'anthropophagie rituelle des tupinamba

(extraído do manuscrito inédito de thevet, intitulado: "histoire d'andré thevet angouinoisin, cosmographe du roy de deux voyages par luy fait aux indes australes et occidentales" etc., fol. 53-62v.).

La manière comme ils font la guerre, et de la façon comme leurs prisonniers entrent dedans leurs villages.

La nation la plus prochaine qu'ils ayent pour leurs ennemis sont les tapouys, lesquels sont entre les potonarres, et ceux des caniballes. Iceux potonarres, et caniballes sont anis, et se frequentent les uns les autres, mais sont contraints passer au travers du païs des tapouys de nuit. Iceux tapouys sont gens de

(p.387)

Guerre, et dont nulle habitation, ou demeure stable. Tellement qu'ils sont dedans leur païs mangeans racines, et venaison, de laquelle ils ont grande abondance. Ils ne font jardins, ny maisons, comme ceux du bresil. Or pour revenir a leur façon de mener guerre, le plus hardy d'entre eux entreprend la guerre, et meine avec luy le plus d'hommes qu'il peut. Mais devant que partir ils feront un grand chemin droit au lieu auquel ils veulent aller. Et est chose certaine entre eux que depuis qu'ils ont fait ce chemin, ils ne rompent l'entreprise de leur guerre. Et ainsy apres qu'ils ont delibere entre eux de mener guerre contre leurs ennemis, ils commencent faire provision de farine de guerre. Ces preparatifs estans faits, tout à un instant ils despartent en faisans longues journées en allant. Que si d'aventure ils rencontrent une ronce, ou une couleuvre emmy leur chemin, tout soudain ils rebroussent chemin, predisans que cette rencontre leur est un mauvais presage de leurs affaires. Aprés leur retour en leur païs, ils ne sont pas plus tost arrivés, qu'incontinent ils s'en retournent, et arrivans dedans le païs des tapouys. Leurs ennemis, ils observent les pas par où ils ont passé, puis les suivant au lieu, auquel ils sont, et le plus souvent montent au sommet des arbres pour pouvoir mieux les descouvrir, et appercevans les fumées qu'ils font, ils s'asseurent du lieu, mi ils sont. Au point du jour ils chargent dessus, et les surprenent, et en tuent les uns, prenent les autres tout vifs. Si tant est que les tapouys puissent tant soit peu avoir de relache pour prendre leurs armes ils chargent furieusement sur noz amis. Lis sont beaucoup plus vaillants que ne sont les bresiliens. Que s'ils voyent qu'ils soient descouverts par leurs ennemis, tout en un instant ilz se retirent, faisans en trois, ou quatre jours le chemin, auquel ilz auront demouré un mois à faire.

(p.388)

Si les tapouys les prenent, ils ne les font languir. Car aussy tost qu'ils les ont, ils leur cassent le front, et les laissent là, sans les manger. Ce que ne font les nostres. Car ils les

mangent avec grande pompe, et solemnité, ainsy que pourrés veoir au chapitre suivant.

Cette nation des tapouys ne mange les corps de leurs ennemys, quand ils les ont prins: mais eux mourans, tous leurs parens s'approchent et mangent leur parent mort. Aprés que la chair, et tout ce qui se peut manger est mangé, ils couppent les cheveux bien menu, ensemble pilent les os le plus menu qu'ils peuvent, le tout estant ainsy pilé, ils le mettent dans un potage qu'ils font de sorte qu'ils ne perdent rien. Ils disent que la terre n'est digne de les pourrir. Or pour revenir à nos guerriez, si tost qu'ils ont pris quelques prisonniers, incontinent ils envoyent aux villages, les habitans desquels sont à la guerre advertir de ce qu'ils ont fait. Tout à l'instant les vieilles femmes desdits villages tant que les nuits durent ne cesseront de chanter sans dormir, ny sommeiller aucunement, frappans de leurs mains leurs bouches, et crians à gorge ouverte, attendans ce pendant la venuë des prisonniers, lesquels estans prés du village, les font arrester pour quelque temps, jusques à ce qu'ils leur ayent préparé une loge non couverte, sinon que de feuilles, dedans laquelle le font coucher une nuit seulement, pendant lequel temps boivent outrageusement, estans yvres pour trois, ou quatre jours. Cela fait, ils font entrer le prisonnier dans leur village, et le laissent converser librement avec eux, jusques au temps qu'ils le doibvent tuer. Aucune fois ils le gardent plus de quinze, ou vingt ans, les autres ne le gardent longtemps. Cela despend de la volonté de celuy qui l'a en garde. Ils les marient bien souvent avec celles qui leur sont agreables: mais ce leur est peu de plaisir. Car autant qu'ils ont 'd'enfants

(p.389)

Si les tapouys les prenent, ils ne les font languir. Car aussy tost qu'ils les ont, ils leur cassent le front, et les laissent là, sans les manger. Ce que ne font les nostres. Car ils les mangent avec grande pompe, et solemnité, ainsy que pourrés veoir au chapitre suivant.

Cette nation des tapouys ne mange les corps de leurs ennemys, quand ils les ont prins: mais eux mourans, tous leurs parens s'approchent et mangent leur parent mort. Aprés que la chair, et tout ce qui se peut manger est mangé, ils couppent les cheveux bien menu, ensemble pilent les os le plus menu qu'ils peuvent, le tout estant ainsy pilé, ils le mettent dans un potage qu'ils font de sorte qu'ils ne perdent rien. Ils disent que la terre n'est digne de les pourrir. Or pour revenir à nos guerriez, si tost qu'ils ont pris quelques prisonniers, incontinent ils envoyent aux villages, les habitans desquels sont à la guerre advertir de ce qu'ils ont fait. Tout à l'instant les vieilles femmes desdits villages tant que les nuits

durent ne cesseront de chanter sans dormir, ny sommeiller aucunement, frappans de leurs mains leurs bouches, et crians à gorge ouverte, attendans ce pendant la venuë des prisonniers, lesquels estans prés du village, les font arrester pour quelque temps, jusques à ce qu'ils leur ayent préparé une loge non couverte, sinon que de feuilles, dedans laquelle le font coucher une nuit seulement, pendant lequel temps boivent outrageusement, estans yvres pour trois, ou quatre jours. Cela fait, ils font entrer le prisonnier dans leur village, et le laissent converser librement avec eux, jusques au temps qu'ils le doibvent tuer. Aucune fois ils le gardent plus de quinze, ou vingt ans, les autres ne le gardent longtemps. Cela despend de la volonté de celuy qui l'a en garde. Ils les marient bien souvent avec celles qui leur sont agreables: mais ce leur est peu de plaisir. Car autant qu'ils ont 'd'enfants

(p.390)

Il entre dedans le village, et qu'il publie son nom, de nouveau les vieilles luy jettent de la cendre sur le dos, et si tant est qu'il y ayt de la chair de quelqu'un de leurs ennemis boucanée, les femmes se jettent dessus les premieres, et se saisissent du panier, dedans lequel est le dit boucan. Adonc la maitresse des autres femmes le va rendre à celuy, auquel il appartient. Puis aprés toutes celles, lesquelles y doilvent avoir part commence à prendre leurs nomes, lesquels le lendemain ils publient par le village.

Poursuitte de leurs guerres et prisonniers.

Estant au village de margariampin, je descouvris encores quelques autres ceremonies qu'ils tiennent à traitter leurs ennemis, c'est qu'ils font apporter dans de grandes poéles le maussorent, autrement une grand'corde de cotton, ayant pour le mains trente brassées de longueur, et le mettent à leur carbe, place au milieu de leurs villages: estans au lieu, l'estendirent dessus des fourches, à fin de le feire seicher, parce qu'ils l'avoient blanchy, estant sec les plus anciens d'entre eux le prenent pour y faire un noeud fort difficile à faire, lequel estant fait, en signe de joye tous frappent leurs mains, jettans tous un grand cry, le tout se faisant en la presence des prisonniers. Aprés que toutes ces ceremonies sont faites, ils reposent iceluy maussorent dedans des poéles, et le portent en la maison du maistre des prisonniers: en aprés firent sortir les prisonniers de dedans leurs loges, faites toute de grosses pieces de bois, mesme l'huys d'icelle loges. Et cela leur sert d'une prison, dans laquelle ils sont soigneusement gardés. Estans doncq sortis les meinent

dedans les loges du sud, dedans lesquelles ils porterent leurs lits. Ces prisonniers y estans assis,

(p.391)

Leurs cheveux furent rases, par devant, et noircis de genipap tant par le visage, que tout le corps. Estans ainsy noircis, leur maistre fait venir la plus part des femmes tant vieilles, que jeunes, et les fait toutes noircir de genipap en la presence desdits prisonniers. Cela fait, ils rámenerent lesdits prisonniers dedans la mesme loge, en laquelle ils avoient esté mis auparavant, où ils furent seulement jusques au soir venu. Le soir estant venu, ils furent renvoyées (sic) en la mesme loge, dont ilz estoient partis le matin, y mettans leurs lits. Ce fut la dernière fois qu'ils entrerent en leur loge, y estans couchées toutes les vieilles lesquelles avoient esté noircies en leur presence, ayans leurs lits pendus tout autour desdits prisonniers, et incontinent commencerent à chanter et ne cesserent toute la nuit sans jamais sommeiller. Les prisonniers n'estoient beaucoup endormis, oyans la melodie de ces douces proserpines. Pour resjouir iceux prisonniers faisoient entendre comme eux, ny ceux de leur nation n'avoient tué aucuns de leurs amis, que le temps estoit venu payeroient la debte, et qu'ils seroient mangés la nuit mesme. J'ay esté voir ces diablesses par trois fois pour voir si elles ne dormiroient point, mais jamais ne dormirent. J'y menay mesme l'un de mes truchemens pour m'expliquer leur chant, lesquels me dirent qu'elles disoient en leur chant, qu'elles auroient vengence de leurs amis. Il y avoit l'un des prisonniers jeune de vingt ans, auquel cette mesme nuit avoit esté baillée une jeune fille de l'aage de quinze ans, pour coucher avec luy. Toutefois je croy qu'il n'avoit grand desir de donner dessus. Sa pauvre femme estoit couchée dessoubs son lit, pendant qu'icelle jeune fille estoit avec luy dans le lit. Ce mesme jour au matin tout ainsy que les prisonniers et les femmes estoient

(p.392)

Noircies, de mesmes les hommes, qui estoient destinés au service du sacrifice, furent noircis en une loge pour ce faite exprés, estans tous couverts de gomme, et par dessus force plumes rouges. Le visage ne leur fut couvert de plumes, ains de gomme seulement, et par dessus de l'escalle d'ceuf de perdrix bien battuë ayant couleur verd de gris. Ils estoient tres difformes à les veoir. Il y avoit aussi en leurs testes de belles plumes, attachées avec de la cire. Il y eut aussy quelques femmes accoustrées de mesme, que les susdites, reservé qu'elles n'avoient point de plumes en leurs testes. Toute la nuit le reste des autres femmes et hommes ne cessoient de danser, allans de loge en loge, et mesmes en la loge, où furent emplumassés les hommes, et femmes. Ce mesme jour fut fait sur de

la cire à chacun desdits prisonniers un scophion couvert de belles plumes. Chose excellement, e proprement faite. Et auprés des lits desdits prisonniers y avoit une piece de bois fichée dedans terre d'un pied, et demy, sur lequel estoit mis iceluy scophion, et estoit icelle piece de bois de grasseur de la jambe 'deux pieds hors terre. Tost aprés furent menés les prisonniers hors le village, entre les loges du nord, et du ouest, et en iceluy lieu leur laverent la barbe, et leur raserent encore quelque chose, qu'ils n'avoient fait le jour precedent. Et en mesme instant furent defferrés. Tous les sauvages estoient rangés, et d'autre costé de l'entrée des loges. Par le milieu desquels sauvages l'on fit courir lesdits prisonniers, y ayant en iceux rangs un sauvage constitué pour recevoir iceux prisonniers, ayans chacun un amonas derriere le dos, et estoient tous peinds, comme cy devant a esté dit, ayans un soulier (sic) de cotton tout neuf. Aussy tost que les prisonniers partirent du lieu, pour courir dedans les deux rangs de sauvages, y ayant

(p.393)

Espace entre eux de vingt pas. Aussy tost furent saisis par le corps, et tous se ruerent dessus eux, les portans au milieu de là place des quatre loges, au lieu qu'ils appellent carbé, et passerent le maussorent, duquel avons cy dessus parle dedans le col, leur laissant à chacun d'eux, deux hommes pour porter iceluy, d'autant qu'il estoit permis de frapper avec des pommes de genipap, et avec des fondes toutes les personnes qu'ils avoient en volonté, mesmes avoient des ares, et flesches non pointues, desquelles tiroient, combien qu'elles ne fussent comme celles, desquelles ils ont accoustumé de tirer, si est-ce qu'icelles flesches ne laissoient de blesser. La femme de chacun des prisonniers estoit derriere son mary, avec un panier plain de pommes de genipap, ou bien de monceaux de racines, lesquels elles suppeditoient à leurs maris, mesmes portaient aprés leurs dits maris, fléches. Et couroient iceux de chacun costé là où bon leur sembloit ce dit jour, avec leurs gardes neanmoins, lesquelles estoient contraintes de courir aprés. Quand ils avoient couru quelque peu, furent menés en la maison du ouest, auquel lieu leur lit estoit pendu, et leurs scophions prés d'iceux. Et en leur presence furent derechef plusiers femmes emplumassées, lesquelles aprés avoir esté bien parées de leurs beaux accoustrements, sortoient d'icelle loge comme quatre à quatre avec chacunes un anonas derriere le dos. En sortans d'icelle loge frappoient de leur main leur bouche ou passant pardevant eux, crians au plus qu'elles pouvoient: puis estans toutes dehors couroient par le milieu de la place, en se mutinant, comme si elles eussent voulu se combattre. Et aprés avoir esté quelque temps en ce lieu, elles retournoient aussy tost dedans des loges,

passans toujours pardevant les prisonniers, pour leur faire plus de fascherie. Et sortirent derechef quatre à quatre par diverses fois,

(p.394)

Faisans comme la premiere fois. Sur les cinq heures du soir ils font sortir les prisonniers hors de leurs loges, et les meinent dedans une loge faite exprés pour les coucher cette nuit, en mettant auprés de chacun son escofion. Ils les y meinent avec les instruments, desquels ils ont accoustumé de s'aider à leurs dances. Sur le soir, ainsy que le soleil se couche, menerent les susdits prisonniers au milieu de la place avec les instruments, dont est faite mention cy dessus, à fin de faire danser lesdits prisonniers. Ce que l'un d'eux ne dedaigna faire, à sçavoir le plus ancien, lequel dança, la danse finie, en laquelle danserent tous les sauvages tant hommes que femmes, laquelle danse ils appellent la danse de la biche: mais elle fut rompue par lesdits prisonniers d'autant qu'ils commencèrent à les poursuivre à coup de f onde, telement qu'elles furent contraintes tout quitter. Tout cela estant finy, l'on commença à les referrer dedans leur derniere prison, ayants le maussorent entourtillé en de petits arbres, lequel ils portoient à costé d'iceux, à fin de les monstrer à un chacun, ayant toujours iceluy maussorent au col. Ce mesme jour en la presence des prisonniers furent les espées portées chacune dedans une poélle neufve, tenans pour le moins demy muid, et deux autres petites poéles, dedans lesquelles estoient la gomme, plumas-série, et fil de cotton pour les accoustrer. Elles furent portées en la maison du nord, auquel lieu chacune d'icelles espées furent par chacune vieille femme emplumassée proprement, à sçavoir une live de cotton par le bas, à fin de les rendre plus fortes, et aprés furent aussi gommées par le saillant, et plat de l'espée, sur lesquelles elles firent une infinité de compartimenta bien dressés sur la gomme, elles poserent dessus de l'escale d'oeuf. Estans ainsy icelles espées accoustrées, elles furent laissées couchées de plat dedans icelles

(p.395)

Poéles, puis sur le soir elles furent pendues en la foge, et toute la nuit fut faite une danse autour d'elles, et disoient qu'elles endormoient les espées, menans en leur chant une pitoyable chanson, avec un tambour battant de la sorte qu'on fait en france à l'enterrement d'un homme de guerre. Aussy n'ay voulu oublier que ce mesme jour les prisonniers furent gommés par le visage, et couverts d'escale d'oeuf, ensemble avec eux les femmes, qui accoustrerent les espées, furent celles qui firent les compartimenta sur le visage des prisonniers.

Le lendemain, qui fut le jour de l'execution, iceux furent menés incontinent qu'il fut jour au carbe, lieu auquel ils finirént leur vie, les y menans ils jouoient de leurs instruments accoustumés, portans au bout des petits arbres le maussorent. Ceux qui les accompagnoient alloient chantans et dansans. Estant arrivés au dit lieu ils osterent le maussorent des petits arbres, et l'estendirent de sa longueur, et ce qu'ils avoient en leur col le devalerent au milieu du corps, leur laissans les bras libres. Leurs femmes estoient autour d'eux les tenans embrassées, pleurans amerement. Aussy tost l'on apporta les espées qui furent baillées par ces femmes, qui les avoient accoustrées, à tous à manier, estans par rangées. Et tiennent que c'est un grand heur à ceux qui les manient. Cela leur est un presage qu'ils tueront de leurs ennemis. Cela fait lon presente l'espée à l'un des principaux, lequel la baille à celuy qui est député pour faire l'execution. Apres qu'il l'a reçue, il s'en vient au prisonnier, lui monstrant l'espée, et faignant le vouloir frapper, en disant: "le temps est venu qu'il faut que tu meures et à fin que soyons vengés de noz anis tués par toy, et tes amis". Là dessus le prisonnier asseuré comme un rocher, luy fait

(p.396)

Response qu'il ne se donnoit peine de sa mort, estant bien asseuré que ses atuis auroient vengeance de sa mort quoy qu'il tardast. Ces parolles finies, celuy qui a l'espée le frappe incontinent au costé par plusieurs coups, tellement qu'à la fin il le fait entrebuter par terre. Et à fin d'avoir leur plaisir, le redressent pour veoir s'il sé tiendroit debout, ce qui ne fut à son pouvoir de faire le voyant bas, luy passe deux fois par dessus, puis luy casse la teste, le sang de laquelle, et ce qui tomba de la cervelie ne demeura longtemps à terre, qu'il ne fust aussy tost recueilly par une vieille, laquelle le cueilloit dedans une vieille courge, laquelle prés qu'elle en eust osté le sable, le but tout cru. Aprés qu'il fut mort, il y eut une vieille, laquelle lui mit un tison dedans le cul, de peur de ne rien perdre, et aussy tost le porterent dessus un grand feu, lequel est preparé devant sa mort, à fin de peller, y ayant aussy une chaudiere en laquelle l'eau est toute bouillante, pour cuire ce qu'ils veulent cuire, et le reste est delivré à ceux ausquels avoit esté promis il y avoit longtemps. Les boudins et trippes sont données aux jeunes hommes, et toute la courée est pour les jeunes filles. Ils mettent les trippes dedans les poésles, ainsy comme elles sortent du corps; sans en rien en oster. Je vous laisse à penser quel potage. Il y eut l'un des prisonniers, lequel arracha l'espée des mains de celuy, qui vouloit le tuer, et eust fait quelque mal, si lon ne luy eust tost arraché des mains, laquelle fut rendue à l'executeur. S'il n'y eust eu que le prisonnier et luy, il luy eust fait tourner la chance. En nostre presence fut commis un acte par une vieille femme, le plus horrible, et le plus cruel,

duquel on aye ouy parlé. Laquelle avoit mieux mérité le nom de chiene (sic) que de femme. Car il faut que vous entendiées qu'aussy tost que l'un des petits enfans, n'ayant seulement que

(p.397)

Sept ans, enfant que l'une des filles mariées au prisonnier executé, aussy tost di-je qu'il fut mort, elle luy couppa la teste, et par le trou luy succça toute la cervelle, et le sang n'eut le loisit de le cuire. La fille avoit six ans, et le fils sept, lesquels furent tués en la présence de leur pere. Apres l'execution faite, ces venerables executeurs se retirerent, ausquels lon baille un soulier (sic) neuf de cotton teint en rouge, et ausquels sont baillées deux pierres pour reposer leurs pieds sans marcher à terre, et durant quatre jours ne mangent rien de salé. Que s'ils mangeoient quelque chose de salé, ils tiennent pour tout asseuré qu'ils mourroient tous, ausquels durat ce temps qu'ils sont au lit, on lie un fil aux bras, et un par le milieu du corps. Les quatre jours expirés, ils sont desliés et noircis de génipap. Cela fait ils beuvent et forit grand'chere s'ils ont de quoy. Pendant toutes ces ceremonies ils ne font que boire de leur cahoüin, et promenent leurs prisonniers dans le village avec certains accoustrements, et fronteaux, bonnets, bracelete de diverses couleurs, mesme de robes de plumes, qui sont tres belles à les veoir de prés, et de loing. J'en donnay une au retour de mon premier voyage de ces pais là à feu monsr. Bertrandy, qui depuis fut cardinal, lequel comme de chose rare en fit present au roy henry second, de plumes arrassoit, ou arait, assajaboucou, touapuap, et autres. Aussy ces barbares jettent sur leurs prisonniers de la plume de perroquet en signe de mort. Dépuis qu'ils ont fait ces braves ceremonies sur eux, jamais ils ne reschappent qu'ils ne soient tués et mangés. Voilà pourquoy quand ils sont entrés en la maison, ils apportent devant iceux l'arc, les flésches, les colliers, plumasseries, lits, fil, et autres autres choses appartenans au defunct, et les luy donne on pour son usage,

(p.398)

Sçavoir le lict à se coucher, les colliers à l'entour de son col, la plumasserie à se parer quand bon luy semble les ares, et les flésches sont par luy lavées et nettoyées. Car il n'est permis à nul autre d'entre eux se servir des biens d'un mort, jusques à ce qu'il en aye esté ainsy ordonné par un de leur ennemis, leur esclave. Et si daventure les parents de celuy, à qui appartient le prisonnier, ont esté tués à la guerre, jamais les vefves ne reprennent mary. Et à cette occasion baille on aux vefves le prisonnier pour recompenser la pente de leur defunct mary, jusques à ce que le jour soit venu de le tuer, et manger en vengeance de leur mary, qu'ils appellent en leur baragouyn paraoussou-vots. Et cela les oste de

destresse et ennuy. Ce mot ne signifie autre chose que le prenom de sondit mary, qui est le nom du grand arbre, semblable celuy qu'ils nomment gera-bua, qui est une espece de palmier, de quoy ils font leurs hottes, où ils portent leurs vivres en temes de guerre.

Façon du massacre que font les sauvages de leurs prisonniers.

D'autant que je vous ay commencé au précedent chapitre, comme ce peuple gouverne, et entretient ses ennemis les ayant prins en guerre. Il me reste plus à vous dire, que la façon, qu'ils ont à les faire mourir. Premierement il faut que le lecteur entende que les femmes qui ont le gouvernement de ce pauvre barbare, l'entretiennent tout de mesme façon qu'a esté leur defunt mary, jusques ce que le jour soit venu de le tuer et manger. Et s'il n'y a point de vefve, celui à qui est le prisonnier, doibt bailler de ses sceurs, ou ses femmes, et s'il n'en a, en requerra à ses amis, qui

(399)

N'ont garde luy en refuser, d'autant que c'est la plus grande joye qu'ils scauroient en esperer que de recevoir un de leurs ennemis, et celui qui en a fait la prise est fort estimé entre eux. Quelque temps après l'arrivée du pauvre prisonnier, ou plusieurs, s'il y en a, tous les parens, et amis, qui leur attouchent, sont mandés pour les observer quels membres ils auront, quand on les tuera, à fin qu'ils ayent à leur apporter aucune fois à manger, comme c'est leur coustume. Et à cette fin font un grand et solennel banquet, puis celuy qui doit tuer le prisonnier, prend un nom en la presence de ce pauvre captif pour ce nullement esfroyé, ou estonné, et sans aucune crainte, ou apprehension, ainsy qu'ils dient: ains ont une opinion que ce leur est beaucoup plus grand honneur de mourir de telle façon, qu'en casaniers en leur lit, de leur belle mort, ou contagion, joint qu'ils se sentent de beaucoup advantagés en ce que ces derniers meurent sans vengeance. Mais ceux qui sont occis en guerre, ou comme prisonniers sont vengés par la prinse de autres leurs ennemis ausquels, ainsy que nous avons dit, on fait de mesme passer le pas. Or quand le jour auquel on doit faire mourir le prisonnier, approche on fait un grand caouyn, selou la grandeur du village, qui est un breuvage, lequel, selon que j'ai descrit en ma cosmographie, est fait par les femmes, de racines, qu'ils nomment aipi, et de mil ensemble bien cuits et pillés: puis apres le mettent en de grands vaisseaux, qu'ils nomment vassaue. Et le troisième jour ils le beuvent, d'autant qu'il se pourroit garder d'avantage sans estre corrompu, et gasté.

(...)

Au reste tous le parents, et amis sont mandés en ce banquet, comme ils avoient esté auparavant, et en plus grand nombre, pour leur estre faits les presens

(p.400)

Des mambres, et pieces du prisonnier ainsy qu'il leur avoit esté promis. Et font trois jours plus ou moins sans cesser de boire, et trois jours aprés le prisonnier est tondu de nouveau, et la face peinte de poudre d'escales d'ceufs verds, puis en mettent avec des plumes par dessus la teste, puis est lié avec de grosses cordes de coton assés bien faites, qui sont en double, et des lacs, et noeuds subtilement faits par un desputé à ce faire, lequel bien peut estre de trente brassées, gros environ comme le pouce d'un grand homme. Cela fait on le met coucher avec ses femmes, qui portent le lien après lui, et le gardent toute la nuit, de peur qu'il ne s'enfuye, comme ils font assés souvent. Le lendemain ce lien luy est osté du col, et luy est mis au corps, et estendu par d'autres de chacun costé, et celuy qui le doibt tué est devant luy, qui feind lui bailler quelques coups pour s'en despescher, puis lui en baile a bon escient, un dessus le chinon de la teste, si bien asséné, qu'il le verse à bas lui redoublant plusieurs autres coups, jusques a ce qu'il luy ayt parfaitement cassé la teste. Il y a de trois sortes de bois, dont on fait ce baston, a scavoir ouapparrarap, lequel est noir, iacarensa, lequel est rouge marré, et reruigappen, lequel est rougeastre. Ce meurtrier prend apres vingts andoulles, des plumes d'oiseaux jaunes, et blancs, qu'ils appellent canyde, et arrat, qui sont rouges, bleus, et jaunes, orangés avec un ygapommemby, par dessus tout fait de plumes du tocan jaune. Les vieilles prenent ce pauvre assommé et le portent sur un feu, et le buclent comme un cochon, pour luy faire sa premiere peau, puis le mettent sur son ventre, et le detaillent de long de travers et de costé. Sur tout leur voyés lever de grandes tranches pour leur carbonnades. Ils luy levent l'eschine, et la teste ensemble, aprés luy

(p.401)

Avoir coupé les bras, et les cuisses. Des intestins et frissure ils en font une curée, et brouët, qu'ils appellent mygao, dont dieu sceit quelle chere ils font, et comment ils s'en dorent les barbes. D'autres femmes viennent encor avec leurs enfans; et leur mettent la main dessus, et la mouillent au sang, leur disans. Tu es vangé de ton ennemy, vange toy à ce coup mon enfant. Voilà l'un de ceux qui t'ont rendu orphelin de ton pere, et ce avec des cris, et huriements si très saugreneux, qu'avec les laides, et hideuses grimaces qu'elles font, on diroit que se sont sorciers, qui veulent vomir dehors quelque mortel, et diabolique

exorcisme. Les partages se font selon les portions, qui ont esté accordées sur son corps. Puis ces sauvages se retirent chacun a son village, et demenent grand'liesse. Si celuy, qui avoit fait le sacrifice, n'en avoit autrefois tué, il faut qu'il fasse une diette plus estroitte, que ceux qui ont tué. C'est qu'il se découpe par toutle corps d'une dent de beste, qu'ils appellent paguest, de sorte que ,le sang en decoule a bon escient: puis aprés il est une lune entiere, (c'est un mois) sans manger chair, ny poisson, et ne mange que de la farine, et des naveaux, et boit du caouyn. Il est aussy tondu de prés, comme s'il estoit rasé d'un rasoir. Ii demeure quinze jours sans oser toucher la terre de ses pieds. Il passe plusieurs autres ceremonies superstitieuses, dont ces rustres ont coustume d'user, par ce qu'elles sont si ridicules, que j'ay honte de les ramentenoir, quoy qu'ils soient fort scrupuleux pour l'interruption d'un point d'icelles. Un point ay-je à ramentenoir, à sçavoir que les toupinambaux, toupinenquin, touajat, temernyvou, et autres, qui sent issus d'entre eux, ont cette loy touchant le meurtre de leurs ennemis, qui si tost qu'ils en ont tué un, ils prenent un nom nouveau, et pour ce ne laissent ils pas de retenir le leur propre, qu'ils ont
(p.402)
Eu auparavant de ceux qu'ils ont tué. Que si aucun n'en a point tué, et qu'il ne face que commencer en ce mestier, il change le nom qu'il avait en enfance, au nom qu'il luy agrée, lequel nom ne luy chet pas volontiers entre les autres qu'il prendra puis aprés. Et est une maxime involiable entre eux, qu'ils prenent autant de noms, qu'ils tuent de leurs ennemis. Or celuy qui a le plus de noms, est le plus brave, prisé et réputé, pour avoir mis à mort le plus d'ennemis, et tenu un tel rang que celui qui a la plus exterminé, d'essait, et abattu d'ennemis, en signe d'honneur est appelé kereumbaue, c'est-à-dire de grand surveil. Aucunefois pour marque de plus grande et signalée excellence, il est nommé toupichah-gatou, moyenant que soubz luy il ayt gens pour administrer aux autres ses amis passans. Quant auxdites femmes vefves, elles ne se remarient point, si ce n'est aux freres, et plus proches parents de leur defunct mary, desquels faut qu'auparavant ils vengent la mort, s'il a esté prins, ou mangé de l'ennemy, s'il est mort de vieilesse, ou maladie, faut que celuy, qui doibt prendre la vefve pour femme, ameine un prisonnier, qui nettoye sur la fosse du trépassé, soit qu'on aye changé de village, ou autrement. Aussy que toutes les panasseries, colliers, arcs, et fléches d'iceluy soient lavées par ledit prisonnier, mesmes son grand lit, où il couchoit de son vivant, encores ne se remarient jamais lesdites vefves à un moins fort, et vaillant qu'estoit leur mary. Car autrement on les despriseroit, et leurs enfans, et alliés mesmes en seroient fachés, et mal contents. De façon que s'il n'y a rencontre pareille, elles ayment mieux demeurer ainsy vefves tout le reste de leur vie, et

finir leurs jours avec leurs enfans. Et encores qu'elles se remarient, si est ce que toutefois plus de douze lunes, scavoir

(p.403)

d'un an aprés le trespas de leur mary. A ce propos je vous raconteray icy d'une femme, laquelle aprés la mort de son mary, qui avoit esté pris et mangé de ses ennemis, ne se voulat jamais remarrier, par ce disoit elle que nul des parents du deffunct son mary ne s'estoit efforcé de venger sa mort. Et pour cette cause prenant l'arc et la flèche s'en alta elle mesme à la guerre avec les hommes, qu'elle bailia à tuer à ses enfans, leur disant, tués mes chers enfans, vengés la mort de votre pere defunct, puis que nul de ses enfans, n'en fait autre vengeance. C'est possible pour ce que je ne suis pas jeune, et assés belle. Mais une chose est en moy, c'est que je suis forte, et vacilante pour venger la mort de votre pere mon mary. Et de fait cette femme fit tant, qu'elle print plusieurs de ses ennemis prisonniers entre autres l'une des plus belles jeunes filles qui fut en tout le pais, que l'on dit au seigneur de villegagnon qu'elle estoit fille d'un capitaine portugois et d'une sauvage, et ne laissa pourtant à passer te pas, et estre tuée comme les autres que l'on y envoya. De sorte que remettant tous actes féminins, et prenant les masculins, et viriles, ne portoit plus de cheveux longs, comme les autres femmes, et comme elle avoit accoustumé, ains s'accoustroit avec des plumas-series, l'espée de bois faite, comme elle font par dela en sa main, et autres choses convenantes aux hommes. Vous eussiés veu pendu au col de ceste femme plusieurs flustes, des os, du bras, et jambes de ses ennemis, et à ses enfants autres instruments, comme tabourins faits à leur mode, selon qu'ont accoustumé faire les autres sauvages, lesquels ayans bien banqueté et caouyné, sautent, et dansent joyeusement tout autour de leurs loges, là où cependant les plus anciens laissent tout le long du jour de boire sans manger et sont servis par les veufves du defunct, et parentes d'iceluy.

(p.404)

Et m'estant informé me trouvant à telles solemnités, comme volontiers font les mariniers, et plus grands des navires, de ces façons de faire, me respondirent que cettoit pour hausser le cceur à la jeunesse, et à fin de l'animer a marcher hardiment en guerre contre leurs ennemis avec l'espoir d'un tel honneur aprés qu'ils seront décédés. A mon premier, et second voyage je fus par trois fois en cette isle des margageaz, là où à mon grand regret, je veis faire deux massacres de trois pauvres prisonniers, et de cinq qu'ils estoient de reste, nous les rachetasmes, d'autant qu'ils estoient chrestiens portugois, et les amenasmes à nostre fort, les ayant vestus, et accomodés, estans auparavant tous nuds,

comme les autres. Trois mois après se saisirent de nos barques, et de nuit s'en allerent rendre en la riviere de morpiou tenuë par les portugais.

(p.405)

Índice bibliográfico

acuña (christoval de). - "nuevo descubrimiento del gran rio de las amazonas". *Colección de libros que tratan de américa, raros ó curiosos*, ii, madrid, 1891.

Ambrosetti (juan b.). - "los indios cainguá del alto paraná (misiones)." boletin del instituto geográfico argentino, xv, buenos aires, 1895.

Anchieta (josé de). - "informação dos casamentos dos indios do brasil". Revista do instituto historico e geografico brasileiro, 2ª. Série, i, rio de janeiro, 1846.

___. (2) "carta del hermano ioseph que escriuio del brasil a los padres y hermanos de iesus en portugal". *Anais da biblioteca nacional do rio de janeiro*, iii, rio de janeiro, 1878.

___. (3) "cartas ineditas". Anais da biblioteca nacional do rio de janeiro, i e ii, rio de janeiro, 1876-1877. *Annuae litterae societatis iesu anni 1589 an patres et fratres eiusdem societatis*, roma, 1591.

Azara (felix de). - *voyages dans l'amérique méridionale*. Paris, 1809.

Barbosa rodrigues (j.). - "poranduba amazonense ou kochiyma-uara porandub". *Anais da biblioteca nacional do rio de janeiro*, xiv, fasc. 2, rio de janeiro, 1886-1887.

Bauve (adam de) e ferré (p.). - "voyage dans l'intérieur de la guyane". Bulletin de la société de géographie de paris, xxviii e 2ª. Série, i, paris, 1833-1834.

(p.407)

Beauvois (eugène). - "la fontaine de jouvence et le jourdain dans les traditions des antilles et de la floride". Le museon, iii, nº. 3, louvain, julho de 1884.

Borba (telemaco m.). - "observações sobre os indígenas do estado do paraná". Revista do museu paulista. Vi, são paulo, 1904.

___. (2) atualidade indigena. Curitiba, 1908.

Brett (w. H.). - *the indian tribes of guiana*. Nova york, 1852.

Cardim (fernão). - *tratados da terra e gente do brasil*. Rio de janeiro, 1925.

Cardús (josé). - *las misiones franciscanas entre los infieles de bolivia*. Barcelona, 1886.

Carvalho (alfredo de). – "a saudação lacrimosa dos indios". Revista do instituto historico e geografico pernambucano, xi, nºs. 61-64, recife, 1904.

Castelnau (francis de). - *expédition dans les parties centrales de l'amérique du sud*. Paris, 1852.

Centenera (martin barco). - *la argentina. Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las províncias del rio de la plata*. Buenos aires, 1910.

Chantre y herrera (josé). - *historia de las misiones de la compañia de jesús en el marañón espanol (1637-1767)*. Madrid, 1901.

Chomé (ignace). - "lettre du p. Ignas chomé". Lettres édifiantes et curieuses, viii, paris, 1781.

Claude d'abbeville. - *histoire de la mission des peres capucins en l'isle de maragnan et terres cirvonvoisines*. Paris, 1614.

Coreal (françois). - "relation des voyages aux indes occidentales". *Recueil de voyages dans l'antérique méridionale, traduits de l'espagnol et de l'anglais*, amsterdão, 1738.
(p.408)

Corrado (alejandro m.). - *el colegio franciscano de tarija y sus misiones*. Quaracchi, 1884.

Coudreau (henri).- *chez nos indiens*. Paris, 1893.

Daniel (joão). - "segunda parte do tesouro descoberto no maximo rio amazonas". Revista do instituto historico e geografico brasileiro. Ii e iii, rio de janeiro, 1840-1841.

"de algumas cousas mais notaveis do brasil (informação jesuitica de fins do século xvi)". Revista do instituto historico e geografico brasileiro, t. 94, vol. 148 (1923), rio de janeiro, 1927.

Denis (ferdinand). - *une fête brésilienne célébrée à rouen en 1550 suivie d'un fragment du xvie siècle roulant sur la théogénie des anciens peuples du brésil*. Paris, 1851.

Ehrenreich (paul). - "die mythen und legenden der südamerikanischen urvölker und ihre beziehungen zu denen nordamerikas und der alten welt". *Zeitschrift für ethnologie*, xxxvii, berlim, 1905.

"enformação do brasil, e de suas capitanias (1584), por um jesuíta anonimo". Revista do instituto historico e geografico brasileiro. Vi, rio de janeiro, 1844.

Eschwege (m. C. Von). - *journal von brasilien oder vermischte nachrichten aus brasilien, auf wissenschaftlichen reisen gesammelt*. Weimar, 1818.

Figueroa (francisco de). - "relación de las misiones de la compañia de jesús en el país de los maynas". *Coleción de libros y documentos referentes à la historia de américa*. Madrid, 1904.

Fonteneau (jean), dito alfonse de saintonge. - la cosmographie avec l'esfère et régime du soleil et du nord. (*recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la geographie depuis le xiiie jusqu'à la fin du xvie siècle).* Paris, 1904.
(p.409)

Friederici (georg). - "der tränengruss der indianer. *Globus*, lxxxix, braunschweig, 1906.

___. (2) "ueber eine als couvade wiedergeburtszeremonie bei den tupí". *Globus*, lxxxix, braunschweig, 1906.

___. (3) *ueber die behandlung der kriegsgefangenen durch die indianer amerikas*. Festschrift eduard seler. Stuttgart, 1922.

Gaffarel (paul). - *histoire du brésil français au xvie siècle*. Paris, 1878.

Gandavo (pero de magalhães). - i. *Tratado da terra do brasil*. - ii. *Historia da provincia santa cruz*. Rio de janeiro, 1924.

Garcia de freitas (josé). - "os indios parintintin". *Journal de la société des américanistes de paris*, nova série, xviii, paris, 1926.

Giannecchini (p. Doroteo). - cf. Romano y cattunar.

Guevara (p.). - *historia del paraguay, rio de la plata y tucumán*. Colección de obras y documentos, cit., t. Ii, buenos aires, 1910.

Guimarães (josé da silva). - "memoria sobre os usos, costumes, linguagem dos appiacás", etc. Revista do instituto historico e geografico brasileiro, vi, rio de janeiro, 1844.

Herrera (antonio de). - *historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar oceano*. Madrid, 1601.

Hutten (phillips von). - "zeitung aus india" (escrito em 1547). *Historis-chlitterarisches magazin*. Erster theil. Bayreuth e leipzig, 1785.

Jarque (francisco). - "ruiz montoya en indias". *Colección de libros raros y curiosos que tratan de américa*, xvi-xix, madrid, 1900.
(p.410)

Karsten (rafael). - *bland indianer i ekvadors urskogar*. Helsingfors, 1920.

___. (2) *blodshämnd, krig och segerfester bland jibaroindianerna i östra ecuador*. Helsingfors, 1920.

___. (3) "the toba indians of the bolivian gran chaco". Acta academia aboensis. Humaniora iv, abo, 1923.

___. (4) *the civilization of the south american indians*. Londres, 1926.

Knivet (anthony). - "the admirable adventures and strange fortunes of master antonie knivet, which went with master thomas candish in his second voyage to the south sea, 1591". *Hakluytus posthurnus or purchas his pilgrimes*, xvi, glasgow, 1906.

Koch-grünberg (theodor). - "zum animismus der südamerikanischen indianer". *Internationales archiv für ethnographie*, xiii, leide, 1900.

___. (2) *zwei jahre unter den indianern*. Berlim, 1909-1910.

Krause (fritz). - *in den wildnissen brasiliens*. Leipzig, 1911.

Lehmann-nitsche (robert). - "la astronomía de los chiriguanos". Revista del museo de la plata, xxviii, buenos aires, 1924.

Léry (jean de). - *histoire d'un voyage faict en la terra du brésil*. Paris, 1880.

Lizárraga (reginaldo). - "descripción breve de toda la tierra del perú, tucuinán, rio de la plata y chile". Nueva collección de autores españoles, t. Xv: *historiadores primitivos de indias*. Ii, madrid, 1909.

Lovén (sven). - *ueber die wurzeln der tainischen kultur*. Primeira parte, götegorg, 1924.

Lozano (pedro). - *historia de la conquista del paraguay, rio de la plata y tucumán*. Buenos aires, 1873-1875.
(p.411)
Marcgrave. Cf. Piso.

(maroni). - "noticias autenticas del famoso rio marañon". Boletin de la sociedad geográfica de madrid, xxvi-xxxiii, madrid, 1889-1892.

Medina (josé toribio). - *el veneciano sebastián caboto al servicio de españa*. I, santiago de chile, 1608.

Métraux (a.). - "les migrations historiques des tupi-guarani". Journal de la société des américanistes de paris, nova série, xix, paris, 1927.

___. (2) *la civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*. Paris, libr. Geuthner, 1928.

___. (3) "les hommes-dieux chez les chiriguano et en amérique". Revista del instituto de etnologia de la universidad nacional de tucumán, ii, tucumán, 1931.

___. (4) "messiahs of south américa". The inter-merican quarterly, iii, nº 2, abril de 1941.

___. (5) "a quechua messiah in eastern peru". American anthropologist, xliv, nº 4, outubro-dezembro de 1942, menash, wis.

Montoya (antonio ruiz de). - *conquista espiritual hecha per los religiosos de la compañia de jesús en las provincias del paraguay, paraná, uruguay y tape*. Bilbao, 1892.

Musters (o. Ch.). - *vida entre los patagones*. Universidad nacional de la plata. Biblioteca centenária, i, buenos aires, 1911.

Nieuhof (johan). - *gedenkweerdig brasiliaense zee- en lant-reize. Behelzende al het geen op dezelve is voorgevallen*. Amsterdão, 1682.

Nimuendajú (curt). - "die sagen von der erschaffung und vernichtung der welt als grundlagen der religion des apapocúva-guarani". *Zeitschrift für ethnologie,* xlvi, berlim, 1914.
(p.412)
___. (2) "sagen der tembé-indianer". *Zeitschrift für ethnologie*, xlvii, berlim, 1915.

___. (3) "bruchstücke aus religion und ueberlieferung der sipáia-indianer". *Anthropos*, xvi-xvii, st. Gabriel-mödling, 1921-1922.

Nino (bernardino de). - *etnografia chiriguana*. La paz, 1912.

Nobrega. - "informação das terras do brasil". Revista do instituto historico e geografico brasileiro, ii. Rio de janeiro, 1844.

Nordenskiöld (erland). - *indianerleben. El gran chaco (südamerika)*. Leipzig, 1912.

___. (2) *indianer und weisse in nordostbolivien*. Stuttgart, 1922.

Numelin (ragnar). - *orsakerna till folkvandringarna pa lägre kulturstadier*. Helsingfors, 1918.

Nuñez cabeza de vaca (alvar). - "relación de los naugrafios y comentarios". Colección de libros y documentos referentes á la historia de américa, v-vi, madrid, 1906.

Orbigny (alcide d'). - *l'homme américain*. Paris, 1839.

Pezieu (de). - *brief recueil des particularitez contenues aux lettres envoyees, par m. De pezieu, à messieurs ses parents et amis de france, de l'isle de marignan au brezil, où il est encore à present*. Lyon, 1613. Bibliothèque nationale de paris.

Pierini (p. Francesco). - "mitologia de los guarayos de bolivia". *Anthropos,* v, st-gabriel mödling, 1910.

Pigafetta (antonio). - *primo viaggio intorno al globo terracqueo*. Milão, 1800.

Pinto da fonseca (josé). - "copia da carta que o alferes... Escreveu ao exm. General de goyazes, dando-lhe conta do descobrimento de duas nações de indios, dirigida do sitio onde portou". Revista do instituto historico e geografico brasileiro, xiii. Rio de janeiro, 1867.
(p.413)
Piso (guil) e marcgrave de liebstadt (georg) - *historia naturalis brasiliae*. Lugdun. Batavorum et amstelodami, 1648.

Pyrard de laval (françois). - *voyage contenant sa navigation aux indes orientales,* maldives, moluques, brésil, etc. Paris, 1619.

Relaciones geográficas de indias (publicada por jiménez de la espada). I-iv, madrid, 1881-1897.

Romano y cattunar. - *diccionario chiriguano-espanol y espanol-chiriguano compilado teniendo á la vista diversos manuscritos de antiguos misioneros del apostólico colegio de santa maria de los angeles de tarija y particularmente el diccionario chiriguano etimológico del p. P. Doroteo giannecchini*. Tarija, 1916.

Schmidt (max). - *indianerstudien in zentralbrasilien*. Berlim, 1905.

Schurtz (heinrich). - *urgeschichte der kultur*. Leipzig e viena, 1900.

Soares de sousa (gabriel). - "tratado descritivo do brasil em 1587". Revista do instituto historico e geografico brasileiro, xiv, rio de janeiro, 1851.

Staden (hans). - *warhaftige historia und beschreibung einer landtschafft der wilnen nacketen grimmigen menschfresser leuthen in der newenwelt america gelegen*. Frankfurt a. M., 1925.

Steinen (karl von den). - *durch central-brasilien*. Leipzig, 1886.

Techo (du toicht) (nicolas del). - *historia provinciae paraguariae societatis jesu*. Leide, 1673.

Thevet, andré. - *les singularitez de la france antarctique* (publicação de paul gaffarel). Paris, 1878.

___. (2) *la cosmographie universelle.* Paris, 1575.
(p.414)
___. (3) *histoire d'andré thevet angoumoisin, cosmographe du roy, de deux voyages par luy faits aux indes australes et occidentales. Contenant la façon de vivre des peules barbares, et observation des principaux points que doivent tenir en leur route les pilotes et mariniers, pour éviter le naufrage, et autres dangers de ce grand ocean, avec una response aux libelles d'injures publiés contre le chevalier villegagnon*. Bibliothèque national de paris.

Tocantins (antonio manuel gonçalves). - "estudos sobre a tribo mundurucu". Revista do instituto historico e geografico brasileiro, xl, rio de janeiro, 1877.

Vasconcelos (simão de). - *cronica da companhia de jesus do estado do brasil (1663).* Lisboa, 1865.

Vespucci. - *von der new gefunnde region die wol eine welt genennt mag werden, durch den christlichen kunig von portugal, wunderbarlich erfundsn*. Nüremberg, 1505.

Vicente do salvador (frei). - "historia do brasil". *Anais da biblioteca nacional do rio de janeiro*, xiii (1885-1886), rio de janeiro, 1888.

Yves d'évreux - *voyage dans le nord du brésil, fait durant les années 1613 et 1614.* Leipzig e paris, 1864.
(p.415)

***

os tupis-guaranis mais modernos foram também exaustivamente estudados, tais como

os *cainguás*(ambrosetti, rengger, vogt, dobrizhoffer), os *guaranis* (medina, niniez cabeza de vaca, ulrich schmidel), os *apapocuvas* (curt nimuendajú), os *chiriguanos* (domenico del campana, bernardino de nino, a. Métraux), os *omáguas* (laureano de le cruz), os *oiampis* (lucien adam, bauve, dobbadie), os *parintintins* (curt nimuendajú, josé garcia de freitas), os *tembés* (e. H. Snethlage), os *apiacás*(castelnau, chandless, barbosa rodrigues), etc. (p. 15)

O general cândido rondon organizou uma relação das atuais tribos e grupos de silvícolas, que habitam o brasil, vulgarizada, em primeira mão, por a. Botelho de magalhães(1). (n.a) as tribos tupis-guaranis foram assim localizadas:

Amazonas e acre

Aparandê - rio maici, afl. Do marmelos (madeira) – tupis

Arara - rio aripuanã, afl. Do madeira – tupis

Cauaib (parintintim – rio maici – tupis

Itogapuc - alto curso, margem esq. Do madeirinha, afl. Do aripuanã – tupis

Mauê – rio andirá, afl. Do amazonas – tupis

Nocadet – rio aripuanã, afl. Do madeira – tupis

Odeaul (parintintim) - rio branco, afl. Do marmelos - tupis

Paim (parintintim) - rio maici - tupis

Parintintim - rio maici - tupis

Rama-rama - rio tarumã, afl. Do machado

Maranhão

Guajajara - rios pindaré e caru - tupis

Itapexim (urubu) - ? - tupis

Itapurando (urubu) - cabeceiras do rio maracassumé - tupis

Tembé - rio maracassumé – tupis

(p. 16)

Tupi-uara (urubu) - rio turi - tupis

Urubu - rios gurupi e turi (serra paracambi) - tupis

Mato grosso

Apiacá - baixo curso do rio juruena e rio teles pires - tupis

Aruá - entre as cabeceiras dos rios rolim de moura e ricardo franco (afls. Do gi-paraná [ji-paraná]) e o alto curso do rio são miguel (dl. Do guaporé) - tupis

Aueti ou autê - rios curisevu e tamitatoala, afls. Do rio xingu - tupis

Caiuá - margem direita do rio paraná, entre os rios iguatemi e ivinheima - tupis

Cajabi ou caiabi - rios verde e teles pires (afl. Do juruena) – tupis

Guaraio - campos de pau cerne, à margem direita do rio guaporé - tupis

Iaulapiti ou ualapiti - rio curisevu, afl. Do xingu - tupis

Ipotê-uate (parnauate) - rio comemoração, afl. Do gi-paraná [ji-paraná] e este rio - tupis

Macurape - rios colorado e mequens (afl. Do guaporé) - tupis

Majuberi - rio ricardo branco (afl. Do gi-paraná [ji-paraná]) e este rio - tupis

Munducuru - rio são tomé, afl. Do juruena – tupis

(p. 17)

Parnauate - rio gi-paraná [ji-paraná] e afl. Do curso superior. Essa tribo é constituída pelos grupos ipoeuat, pauatê, majubim e tacuatêp – tupis

Quepiquiriuate - rios barão de melgaço (afl. Do rio comemoração) e pimenta bueno, formador do rio gi-paraná [ji-paraná] - tupis

Rama-rama - rio anari, afl. Do gi-paraná [ji-paraná] - tupis

Tacuatepê (paranaute) - rio gi-paraná [ji-paraná], da foz do comemoração à do rio rolim de moura - tupis

Tapanhuma - rio arinos, afl. Do juruena - tupis

Tapirapé - rio tapirapé, afl. Do araguaia. – tupis

Urumi - cabeceiras dos rios turamã e machadinho, afls. Dos rios roosevelt e gi-paraná [ji-paraná], respectivamente - tupis

Pará

Benaré - rios oiapoc e camopi – tupis-guaranis

Bicharerem - cabeceiras do rio tucano (tincunti), afl. Do jamachim (tapajós) - tupis-guaranis

Chipaia - rio iriri, afl. Do xingu - tupis

Curuaiá - rio curuá, afl. Do iriri – tupis

Jarupi - rios camopi e oiapoc - tupis

Juruna - curso médio do xingu – tupis

Mundurucu - rios tapajós e cururu - tupis

Oiampi - rio jaru, afl. Do amazonas – tupis

(p. 18)

São paulo
Guarani – itanhaem - guaranis
Guarani – araribá - guaranis

Espírito santo
Guarani - posto do rio pancas (habitavam primitivamente o estado do rio grande do sul) - guaranis

***

Antes de concluir este prefácio, não quero esquecer duas importantes observações. Uma delas é concernente à grafia dos nomes indígenas, que costumo, como aliás se faz na língua castelhana - aportuguesar e simplificar o mais possível. Os americanistas, entretanto, empregam um sistema convencional, nem sempre uniforme, que vem sendo adotado pela maioria dos etnólogos.
São os seguintes os termos, que mostram maior diferença entre a grafia internacional(1)(n.a) e a por mim empregada:

Araucano - araukan (aukanian de brinton)(2) (n.a)

Apapocuva – apapokúva
Aueti, auetê, auetó - auetös
Apiacá – apiaká
(p. 19)
Aruaque - arawak, arowak, aruak
Arecuna - arekuna
Bacairi - bacairí, bacaery
Cainguá – kainguá
Caraiba - caribe, karaub, karibe, karaïbe, caraïbe
Cauaib - kawahib
Camacã - kamakan
Curuaiá - kuruahé, kuruaye

Carijó - kariyó, karió, karijó

Chipaia - xipáia, sipáia

Caiapó - kayapó

Caingang - kaingáng, kaingán

Chané - tsané

Cutachó - kutacho, kotosó, kataso

Choroti - tsoroti

Cainá - kayná

Cainguá - kainguá

Chipaia - sipaya

Guaitacá - waitaka

Gê - zè

Guaraiú, guaraio - guarayú, guarayo

Guaicuru - guaycurú, guaykurú, gwaikuru

Guaiaqui - guayaki, guayaki

Guajajara - guazazara

Juruna - yuruná, yurúna

Maina – mayna

(p. 20)

Mundurucu - munduruku

Mauê – mauhë

Oiampi - oyampi

Patachó - patacho, patasó, pataxo

Tanhiguá - tañygua

Uro-chipaia - uro-chipaya

***

A outra observação, a que me referi acima, diz respeito ao trecho da cosmografia universal de thevet, publicado, em apêndice, por métraux, que tomei a resolução de não traduzir. Esse excerto, como se poderá ver, é totalmente comentado e quase que transcrito por esse autor; sua publicação em original não prejudica, pois, o leitor. Por outro lado, deve ser interessante, para os estudiosos do assunto, no presente caso, examinar o texto em toda a sua fidelidade, sem os percalços próprios das traduções.

Feitas essas considerações, dou, a seguir, a prometida relação das principais obras e estudos de métraux (1925-1948):

1925

"de la méthode dans les recherches ethnographiques". – revue d'ethnographie et des traditions populaires. Paris, vi, 1925.

"sur un mode américain de rite de balancement". - congrès international des américanistes, götergorg, 1925.

1926

Dans le chaco. - la tribune de lausanne. Lausanne, 29-12-1926. (p. 21)
1927

"le bâton de rythme". - journal de la société des américanistes de paris, xix, 1927.

"les migrations historiques des tupi-guarani". - journal de la société des américanistes de paris, nova série, xix, 1927.

"national musests fjederprydelser fra tupinambaerne." - geografiske tidskrift, copenhague, xxx, 1927.

"l'ancienne ville impériale du cuzco". - la tribune de lausanne. Lausanne, 17-3-1927.

"dans l'ancien empire des incas. Les ruines de machu-pichu". La tribune de lausanne. Lausanne, 28-2-1927.

1928

"une découvert biologique des indiens de l'amérique du sud: la décoloration artificiellé des plumes sur les oiseaux vivants." - journal de la société des américanistes de paris, nova série, xx, 1928.

"ce qui reste des grandes civilisations de l'amérique." - cahiers de la république des lettres, des sciences et des arts. L'art précolombien; l'amérique avant cristoph colomb. Paris, 1928.

"les arts anciens de l'amérique." exposition organisée au musée des arts décoratifs. - paris, 1928 (em colaboração com george henry rivière).

"à propos de deux manuscrits inédits ayant trait à l'ethnographie et à la géographie du brésil qui se trouvent à paris". Journal de la société des américanistes de paris, nova série, xx, 1928.

La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani. - paris, librairie orientaliste paul geuthner, 1928.

La religion des tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani. - bibliothèque de l'école des hautes études, xlv. Paris, librairie ernest leroux, 1928.

1929

"un ancien document peu connu sur les guarayú de la bolivie orientale". - anthropos. St. Gabriel-mödling, xxiv, 1929.

"les indiens waitaka (a propos d'un manuscrit inédit du cosmographe andré thevet)." - journal de la société des américanistes de paris, nova série, xxi, 1929.
(p. 22)
"la sécularisation des missions franciscaines du chaco bolivien." - journal de la société des américanistes de paris, nova série, xxi, 1929.

"l'origine religieuse du jeu du mboto chez les chiriguano." - journal de la société des américanistes de paris, nova série, xxi, 1929.

"découvert d'objets péruviens sur le moyen pilcomayo." - journal de la société des américanistes de paris, nova série, xxi, 1929.

"le souvenir d'erland nordenskiöld dans le chaco." - journal de la société des américanistes de paris, nova série, xxi, 1929.

"plan acerca de la creación de un museo etnográfico, en la provincia de tucumán." - boletim de la universidad nacional de tucumán, n.º 35, janeiro de 1929, tucumán.

"contribution à l'ethnographie et à l'archéologie de la province de mendoza (r. A.)". - revista del instituto de etnologia de la universidad de tucumán, tucumán, i, 1929.

1930

"la civilisation materielle et la vie sociale et religieuse des indiens zè du brésil méridional et oriental." - revista del instituto de etnologia de la universidad nacional de tucumán. Tucumán, i, entrega 2ª, 1930 (em colaboração com hermann ploetz).

"les indiens kamakan, patavso et kutaso d'après le journal de route inédit de l'explorateur français j. B. Douville." revista del instituto de etnologia de la universidad nacional de tucumán. Tucumán, i, entrega 2ª, 1930.

"études sur la civilisation des indiens chiriguano." - revista del instituto de etnologia de la universidad nacional de tucumán. Tucumán, i, entrega 2ª, 1930.

"contribution à l'étude de l'archéologie du cours supérieur et moyen de l'amazone." - revista del museo de la plata. Buenos aires, xxxii, 1930.

1931

"mitos y cuentos de los indios chiriguano." - revista del museo de la plata. Buenos aires, xxxii, 1931.

"observaciones sobre la psicología de los indios chiriguano." solar. Buenos aires, i, 1931.

"un mundo perdido. La tribu de los chipayas de carangas." - sur. Buenos aires, nº 3, 1931.

"frân en forsvunnen vârld, chipayaindianerna pa bolivias hogslätt." - göteborgs handels och sjöfarts - tidning, göteborg, 101º ano, n. º 229 b, 3-10-1931.

"un rincón de la américa prehistorica en el altiplano boliviano." la prensa. Buenos aires, 9-8-1931.

"les hommes-dieux chez les chiriguano et dans l'amérique du sud." - revista de instituto de etnologia de la universidad nacional de tucumán. Tucumán, ii, entrega 1ª, 1931-1932.

1932

"à propos de deux objets tupinamba du musée d'ethnographie du trocadero." - bulletin du musée d'ethnographie du trocadero. Paris, nº 3, jan. De 1932.

"chipayaindianerna. En folkspillra frân en förgangen andinsk kultur." - ymer, stockholm, 1932.

"le traitement magique des maladies chez les indiens uro-cipaya de la province de carangas (bolivie)." - séptima reunión de la sociedad argentine de patologia regional del norte y filiales, celebrada en tucumán los, dias 5, 6 y 7 de octubre de 1931. Buenos aires, 1932.

"introduction à l'article de henry wassén: le musée ethnographique de göteborg et l'oeuvre d'erland nordenskiöld." revista del instituto de etnologia de la universidad nacional de tucumán. Tucumán, ii, entrega 2ª, 1932.

1933

"un chapitre inédit du cosmographe andré thevet sur la géographie et l'ethnographie du brésil." - journal de la société des americanistes de paris, nova série, xxv, 1933.

"nouvelles de la mission métraux." - journal de la société des américanistes de paris, nova série, xxv, 1933.

"la obra de las misiones inglesas en el chaco." - journal de la société des américanistes de paris, nova série, xxv, 1933.

"contribution à l'archéologie bolivienne." - journal de la société des américanistes de paris, nova série, xxv, 1933.
(p. 24)
1934

"contributions au folk-lore andin." - journal de la société des américanistes de paris, nova serie, xxvi, 1934.

"el estado actual de nuestros conocimientos sobre la extensión primitiva de la influencia guarani y arawak en el continente sudamericano." - actas y trabajos científicos del 25. º congreso internacional de americanistas. Buenos aires, i, 1934.

"l'organisation sociale et les survivances religieuses des indiens uro-cipaya de carangas (bolivie)." - actas e trabajos científicos del 25.º congreso internacional de americanistas. Buenos aires, i, 1934.

"la survivance du vêtement incasique chez les indies cipaya de carangas." - bulletin du musée d'ethnographie du trocadero. Paris, n.º 5, 1934-1935.

1935

"contribution à l'ethnographie et à linguistique des indiens uro d'ancoaqui (bolivie)." - journal de la société des, américanistes de paris, nova série xxvii, 1935.

"la religión secreta y la mitologia de los indios uro-cipaya de carangas (bolivie)." -

revista del instituto de etnologia de la universidad nacional de tucumán, tucumán, iii, entrega 1ª, 1935.

"el universo y la naturaleza en las representaciones míticas de dos tribus selvajes de la república argentina." - revista del instituto de etnologia de la universidad nacional de tucumán. Tucumán, iii, entrega 1 ª, 1935.

"la mujer en la vida social y religiosa de los indios chiriguano." revista del instituto de etnologia de la universidad nacional de tucumán. Tucumán, iii, entrega 3 ª, 1935.

"introduction à la connaissance de l'île de pâques." a propos d'une exposition du musée d'ethnographie du trocadero. - paris, 1935.

"voyage autour de i'île de pâques." - la revue de paris, 15-7-1935.

"quelques jeux de ficelle de l'amérique du sud." - bulletin de la société des américanistes de belgique. Bruxelles, n.º 17, agosto de 1935.
(p. 25)
"les indiens uro-cipaya de carangas." - journal de la société des américanistes de paris, nova série, xxvii, 1935 (continua no vol. Xxviii, 1936).

1936

"numerals from easter island." - man. Londres, xxxvi, 1936, n.º 254.

"la structure sociale." - encyclopédie française, pub, sob a direção-geral de lucien febvre, vii, fasc. 14.

"océanie et australie." - encyclopédie française, cit., fasc. 32.

"l'amérique du sud." - encyclopédie française, cit., fasc. 40.

"histoire du monde et de l'homme. Textes indiens, presentés par a. Métraux." - la nouvelle reme française. Paris, n.º 276, 1-9-1936.

1937

"el problema de la civilización. La noción de cambio en el dominio moral e intelectual de las sociedades." - sur. Buenos aires, ano 7, n.º 30, 1937.

"the kings of easter island." - the journal of the polynesian society. New plymouth, n.z., xlvi, n.º 2, 1937.

"polynesian traditions of voyages to easter island." - bulletin de la société des américanistes de belgique. Bruxelles, dez. De 1937.

"easter island sanctuaries (analytic and comparative study)." etnologiska studien güteborg, v, 1937.

"relief carving on stone in polynesian." - ethnos. Stockholm, ii, 1937.

"études d'ethnographie toba-pilaga (gran chaco)." - anthropos, st. Gabriel-mödling, xxxii, 1937.

"archéologie de la province d'oruro", bolivie (mounds de belen). - journal de la société des américanistes de paris, nova série, xxix, 1937 (em colaboração com h. Lehmann).

"une féodalité cannibale en polynésie française (les îles gambier et l'oeuvre du p. Laval)." - la revue de paris. Paris, 1-10-1937.

(p. 26)

1938

"un monde perdu." - boletim do museu nacional. Rio de janeiro, xiii, n. º 3-4, 1938.

"a selective guide to the material published in 1937 on anthropology. South américa: ethnology." - *handbook of latin american studies*, 1937. Cambridge, mas., 1938.

"the proto-indian script and the easter island tablets (a critical study)." - anthropos. St.

Gabriel-müdling, xxxiii, 1938.

"island of mistery." - california monthly. Barkeley, janeiro de 1938.

"easter island and melanesia." - mankind. Sydney, ii, n.º 5, 1938.

"edition annotée du manuscrit du p. Honoré laval, publié sous le titre de: mangareva. L'histoire ancienne d'un peuple polynesien." librairie orientaliste paul geuthner, paris, 1938.

"two easter island tablets in bernic pauahi bishop museum", honolulu. - man. Londres, xxxviii, 1938, n.º 1.

"leftover mummies." - california monthly. Berkeley, dezembro de 1938, p. 9-11, 24.

1939

"myths and tales of the matako indians (the gran chaco, argentina)." - ethnologiska studier. Göteborg, ix, 1939.

"a selective guide to the material published in 1938 on anthropology: south américa: ethnology." - *handbook of latira american studies*, 1938. Cambridge, mas., 1939.

"mysteries of easter island." - yale review. New haven, con., xxviii, 1939.

"les enigmes de l'ile de pâques." - la revue de paris. Paris, 17, set. De 1939.

1940

"paganism and christianity among the bolivian indians." – the inter-american quarterly. Washington, ii, n.º 2, ab. De 1940.

"ethnology of easter island." - bernice p. Bishop museum, honolulu, bol. N.º 160, 1940.

"el hockey, deporte de los indios chaqueños y de los araucanos." la prensa. Buenos aires, 14 de julho, sec. 2ª, 1940.
(p. 27)
"a selective guide to the material published in 1939 on anthropology. South américa: ethnology." - *handbook of latin american studies*, 1939. Cambridge. Mas.

"los indios manao." - *anales del instituto de ethnografía americana.* Mendoza, i, 1940.

"los indios chapakura del oriente boliviano." - *anales del instituto de etnografia americana.*mendoza, i, 1940.

1941

"messiahs of south américa." - inter-american quarterly. Silver spring. Md., iii, nº 2, abril de 1941.

"algunos mitos y cuentos de los pilagá." - *anales del instituto de etnografia americana*. Mendoza, ii, 1941.

"a selective guide to the material published in 1940 on anthropology. South américa: ethnology." - *handbook of latin american studies.* 1940. Cambridge, mas., 1941.

"l'île de pâques." - collection l'espèce humaine, nº 5, paris. Arribo a la isla de pascua. – sur. Buenos aires, ano 10, n.º 84, setembro de 1941.

1942

"the native tribus of eastern bolivia and western mato grosso." - smithsonian institution - bureau of american ethnology, bol. Nº 134, washington, d.c., 1942.

"a selective guide to the material published in 1941 on anthropology. South américa: ethnology." - *handbook of latin american studies.* 1941. Cambridge, mas., 1942.

"a quechua messiah in eastern paru." - american anthropologist. Menasha, wis., xliv, nº

4, 1942.

"the linguistie affinities of the enimagd (cochaboth group)." - american anthropologist. Menasha, wis., xliv, nº 4, 1942.

"la culture sociale de l'île de pâques." - *anales del instituto de etnografia americana*. Mendoza, iii, 1942.

"medicine men of the chaco." - natural history, new york, l, nº 1, 1942.

1943

"suicid among the matako of the argentine gran chaco." - américa indígena. México, d. F., iii, nº 3, julho de 1943.
(28)
"le caractère de la conquête jésuitique." - acta americana. México, d. F., i, nº 1.

"a myth of the chamacoco indians and its social significance." - journal of american folklore, menasha, wis., lxvi, nº 220, 1943.

"the social organization and religion of the nojo and manasi." - primitive man. Washington, d. C., xvi, nos. 1 e 2, 1943.

1944

"la causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre os indios de la región tropical sudamericana." - américa indígena. México, d. F., iv, nº 2, 1944.

"estudios de etnografia chaquense." - *anales del instituto de etnografia americana*. Mendoza, v, 1944.

"the contributions of the jesuits to the exploration and anthropology of south américa." - mid-américa. Chicago, xxvi, n.º 3, 1944.

"south american thunderbirds." - journal of american folklore. Menasha, wis., lvii, nº 24, 1944.

"tapirage, a biological discovery of south american indians." journal of the washington academy of sciences. Menasha, wis., xxxiv, nº 8, 1944.

"nota etnográfica sobre los indios mataco del gran chaco argentino." - relaciones de la sociedad argentina de antropologia, iv. Buenos aires, 1944.

"shamanisme chez les indiens de l'amérique du sud tropicale." acta americana, méxico, d. F., ii, nos. 3 e 4, 1944.

1945

"ritos de transito de los indios americanos." - *anales del instituto de etnologia americana*, vi, mendoza, 1945.

"le bureau d'ethnologie de la république d'haiti." - afroamerica, i, nos. 1 e 2, 1945.

"a contribution to the ethnography of the gran chaco." - acta americana, méxico, d. F., iii, n. º 4, 1945.

1946

"the concept of soul in haitian vodu." - southwestern journal of anthropology, ii, nº 1, 1946.

"myths and tales of the toba and pilagá. Indians of the gran chaco." - memoir of the american society of folklore, 1946.
(p. 29)

"the etnographic approach." - journal of american folklore, menasha, wis., 1946.

"introduction to the feasting of the gode in haitian vodu by odette m. Rigaud." -

primitive man. Washington, d. C., xix, 1946.

"le shamanisme chez les indiens du gran chaco." - sociologia, vii, n.º 3, são paulo, 1946.

"el dios supremo, los creadores y heroes culturales en la mitologia sud-americana." - américa indígena, méxico, d. F., 1946.

"la civilisation guyano-amazonienne et ses provinces culturelles." - acta americana, méxico, d. F., iv, 1946.

"twin heroes in south american mythology." - journal of american folklore, menasha, wis., 1946.

"ethnography of the chaco. - the guató. - the guayakí (em colaboração com herbert baldus). - the caingang. - the guaitacá. - the puri-coroado linguistic family. - the botocudo. - the mashacali, patashó, and malali linguistic families (em colaboração com curt nimuendajú). - the camacan linguistic family. - the fulnio. - the teremembé." - em *handbook of south american indians*, i, washington, 1946.

1947

"mourning rites and burial forms of the south american indians." - américa indígena, méxico, d. F., vii, 1947.

Social organization of the caingang and aweikóma according to nimuendajú's unpublished data." - american anthropologist, xlix, menasha, 1947.

1948

"the guarani. - the tupinambá. - the amanayé. - the paressí. - tribes of eastern bolivia and the madeira headwaters. - tribes of the eastern slopes of the bolivian andes. - tribes of the peruvian and ecuadorian montafia. - tribes of the juruá-purús basins. - tribes of the middle and upper amazon river. - the peban tribes (em colaboração com j. H. Steward). -

the hunting and gathering tribes of the rio negro basin." - em *handbook of south american indians*, iii, washington, 1948.

(p. 30)

A religião dos tupinambás